



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

文學博士學位論文

김동리와 선충원(沈從文) 소설의  
샤머니즘 비교 연구

2018년 2월

서울대학교 대학원  
협동과정 비교문학 전공  
全成光






# 김동리와 선충원(沈從文) 소설의 샤머니즘 비교 연구

지도교수 전형준

이 논문을 문학박사 학위논문으로 제출함  
2017년 11월

서울대학교 대학원  
협동과정 비교문학 전공  
全成光

全成光의 박사 학위논문을 인준함  
2018년 1월

위원장	서영채	
부위원장	이성훈	
위원	방민호	
위원	奉仁英	
위원	全炯俊	

## 【국문초록】

한국 작가 김동리와 중국 작가 선충원(沈從文)은 20세기 30년대부터 토속적이면서 민족적이고 지역문화색채가 농후한 작품으로 당대문단에서 독보적인 문학성과를 이루었다. 두 작가의 창작활동을 고찰해 보면 비슷한 점들이 많다. 그들의 본향(本鄉)문화의 농후한 샤머니즘적인 분위기, 신라의 화랑도의 호국보민(護國保民)사상과 초(楚)문화의 상무(尙武)·협객(遊俠)정신, 휴머니즘에 기반을 둔 ‘순수문학’정신, 자연에 대한 사랑, 죽음에 대한 깊은 성찰로부터 문학을 시작한 동기, 반근대성, 인간과 신의 소통, 자연으로의 회귀, ‘구경적인 삶’에 대한 끊임없는 탐색을 들 수 있다.

김동리와 선충원 소설의 샤머니즘을 비교 연구하는 것은 그들의 문학적 정체성과 가치를 규명하는 데 큰 의미가 있다.

2장에서는 본 논문의 핵심주제인 샤머니즘 개념을 고찰하고 재개념화하였다.

3장에서는 김동리와 선충원(沈從文) 두 작가의 고향인 경주와 샹시(湘西)를 중심으로 그들의 본향(本鄉)문화인 신라문화와 초(楚)문화에 대하여 고찰하였고, 김동리와 선충원의 죽음에 대한 태도, 문학적 소양, ‘순수문학’을 지향한 문학관을 살펴보았다. 경주는 신라의 경제, 정치, 문화의 중심지로서 화랑도를 비롯한 무속신앙과 원천적 민족정신이 오랜 시간의 흐름 속에서도 그대로 이어져 내려온 ‘신화적 공간’이다. 신라의 유구한 역사와 찬란한 문화예술은 김동리의 자부심을 형성하였다. 그러나 일제강점기의 경주와 신라문화는 일본의 야욕으로 ‘재발견’, ‘재창조’되어 통치의 수단으로 활용되었기 때문에 김동리는 자신이 ‘폐도’의 후예라는 것을 강렬히 의식하게 되었다. 경주를 배경으로 한 김동리의 샤머니즘 소설들은 식민지 근대의 극복과 민족정신의 부활을 위한 의도가 드러나 있다. 중국 작가 선충원(沈從文)에게 있어서 고향 샹시(湘西)는 그의 창작 모체(母體)이자 원천이다. 샹시는 중국의 중앙정권으로부터 멀

리 떨어진 변방오지로서 옛날부터 묘족(苗族)과 토가족(土家族)이 사는 곳이었다. 이들은 치우(蚩尤)의 후예로서 상시를 가장 먼저 개발하고 문명을 창조해냈지만 한족(漢族) 통치자로부터 야만인의 취급을 받았다. 한족과 상시의 소수민족의 역사는 동화(同化)와 반동화(反同化), 정복(征服)과 반정복(反征服)의 끊임없는 투쟁의 연속이었다. 선충원은 비통한 역사와 현실을 깊이 인식하여 한족문화와 한족의 정통(正統)세계에 맞서 무풍(巫風)이 농후한 상시 세계를 ‘재창조’하여 묘족들의 삶을 새로운 역사로 기록하려고 노력한 것으로 파악된다.

4장에서는 두 작가가 식민지 근대의 극복을 위한 대안으로 샤머니즘을 선택한 이유와 그들이 창출한 새로운 문학적 가치를 규명하였다. 김동리가 샤머니즘을 택한 것을 일제에 맞서 민족성을 지키려는 의지로 볼 수 있다. 그러나 그 심층적인 면에는 세기말의 벽에 부딪친 근대인간주의를 지양하고 한국적인 새로운 성격의 인간형을 창조하여 ‘한국문학’을 ‘세계문학’의 일원으로 격상시켜 당당한 지위를 지키려는 김동리의 의도가 깔려있다. 선충원은 샤머니즘을 선택하여 ‘타자’의 시각으로 한족의 전통문화와 근대 도시인들의 내시성(內寺性, Castration)을 신랄하게 비판하여 ‘아름답고 건전하며 자연스럽고 또 인성에 부합하는 인생형식’을 창조하고자 하였다.

5장에서는 작가 김동리와 선충원 소설의 “제3휴머니즘”으로서의 샤머니즘, 즉 인성(人性)과 신성(神性)의 재현에 대하여 고찰하고 분석하였다. 김동리의 샤머니즘 소설의 무당들은 가족에 대한 사랑이 깊고, 소외된 인간과 억울한 귀신에 대해서도 애정을 보이는 여신적(與神的) 존재이다. 선충원은 그의 샤머니즘 소설의 반신반인(半神半人)적인 인물들을 신국(神國)에서 인간세상으로 회귀하게 하고 인간에게는 신성을 부여하였다. 김동리의 샤머니즘 소설에서의 ‘굿’과 선충원의 샤머니즘 소설에서의 ‘도나’(跳儺)는 특별한 ‘장’(場)으로서 인간과 신 사이의 소통, 기복, 구사(驅邪)의 기능을 여실히 보여주었다. 또한 소외되고 억압 받는 민중들의 ‘한’과 고통을 해소하는 장치로 작동하는 동시에 또 이들을 즐겁게 해주는 대축제이기도 하다.

작가 김동리와 선충원은 ‘샤머니즘’이란 ‘타자’를 소환하여 독특한 문화와 시선으로 우세를 점유하고 있는 식민지 근대화의 ‘강세’(強勢)문화의

문제들을 발견하고 이를 극복하는 대안을 제시하였다. 이것이 바로 인간과 신, 인간과 자연의 융합이다. 이런 창의적인 대안은 현재 날로 심각해지는 인간의 소외 현상, 자연환경에 대한 끊임없는 개발과 심각한 파괴로 야기된 생활환경의 악화에 관하여 많은 것을 제시해준다. 김동리와 선충원의 샤머니즘 소설들은 문학의 의미를 초월하여 인류의 미래에 대하여 영원한 가치를 가진다고 할 수 있다.

주요어 : 김동리, 경주, 신라문화, 샤머니즘, 선충원(沈從文), 샹시(湘西), 초(楚)문화

학 번 : 2009-31205

# 목 차

I . 서론 .....	1
1. 문제의식 및 연구 목표 .....	1
2. 선행연구 검토 .....	3
3. 연구 방법 및 연구 대상 .....	8
II . 샤머니즘의 재개념화 .....	13
1. 한국의 샤머니즘-무속(巫俗) .....	13
2. 중국의 샤머니즘-무나(巫儺) .....	19
3. 동서 샤머니즘의 교차와 다의성 .....	22
III . 본향(本郷) 의식과 문학 본질론 .....	28
1. 경주·신라문화 대 상시(湘西)·초(楚)문화 .....	29
2. 생사(生死) 체험의 내재화 .....	50
3. ‘순수문학’의 의미망 .....	67
IV . ‘타자’의 소환: 샤머니즘과 식민지 근대의 극복 .....	77
1. 민족정신의 담지체: 조선 무속과 문화정체성 .....	77
2. 한국적 샤머니즘의 구현과 세계문학의 가능성 .....	85
3. 주변-중심 구조의 동역학: 묘족(苗族)과 한족(漢族)중심주 의 .....	95
4. ‘내시성’(內寺性)의 비판과 ‘원시성’ .....	105

V. “제3휴머니즘”으로서의 샤머니즘: 인성(人性)과 신성(神性)의 재현 .....	115
1. 신성을 내포한 인간: 여신적(與神的) 존재와 ‘반신반인’(半 神半人) .....	115
2. 신성의 재현과 제의성: 내림굿의 불가역성과 ‘도나’(跳儺) … .....	132
3. 신-자연-인간의 합일: 깨달음의 경지(‘究竟’)와 ‘범신론’(汎神 論) .....	147
VI. 결론 .....	161
참고문헌 .....	169
Abstract .....	179



# I. 서론

## 1. 문제의식 및 연구 목표

한국과 중국은 지정학적 위치와 역사 문화적 교류로 인하여 동북아시아에서 오랜 세월동안 유가문화권을 형성하였다. 그러나 19세기 말엽, 특히 청일전쟁이후 한국은 중국의 영향권에서 점차 벗어나는 동시에 일제의 식민지가 되었고, 중국은 청조(淸朝)의 몰락과 서구 열강의 침탈로 인해 반봉건(半封建)·반식민지(半植民地)로 전락하였다. 이 후 한중 두 나라는 근대화과정에서 사회문화, 생활 모든 면에서 큰 변화가 일어났다. 20세기 20~40년대의 한중 문학은 외세의 침입으로 암담한 현실 속에서 각각 좌익계열의 계급문학과 향토계열의 민족문학이라는 두 큰 흐름을 형성하였다. 이러한 격변시기에 한중 두 나라의 문학을 대표할 수 있는 작가와 작품을 비교 연구하는 것은 매우 의미 있는 작업이다. 본고는 수많은 근, 현대 한국과 중국의 작가들 중에서 지역적인 샤머니즘 색채가 농후한 한국 작가 김동리와 중국 작가 선충원(沈從文)을 선택하여 비교할 것이다.

김동리(1913-1995)는 1934년 『동아일보』의 신춘문예 응모에 시 「백로」가 입선되어 작품 활동을 시작하였고, 이후 50여 년간 지속적인 창작 활동을 하였다. 「무녀도」, 「황토기」, 「등신불」, 「사반의 십자가」, 「을화」 등 33권 작품을 세상에 남겼고, 1988년 76세까지 집필생활을 하면서 한국 현대문학사에서 뚜렷한 위치를 확보하여 ‘가장 한국적인 작가’<sup>1)</sup> 라는 평가를 받으면서 노벨문학상 후보 자리에 올랐다. 이재선은

---

1) “우리나라의 근대소설가 중, 한국인이란 누구이며 한국의 전통이란 무엇인가를 치열하게 탐구하고 인상 깊게 그려 보이는 일에 있어서 김동리를 넘어서는 사람은 없다. 우리가 김동리를 가장 한국적인 작가라고 부르는 것은 이런 뜻이다.”(이동하, 『김동리』, 건국대학교출판부, 1996, p.3.) “우리나라의 근대소설가 중 한국인의 정체성에 대한 탐구를 김동리보다 더 깊이 있게 수행한 사람은 아무도 없기 때문이며, 또한 한국인의 일상적으로 삶 속에 스며 있는 종교적 요소들에 대한 천착을 그보다 더 인

“한국의 현대소설사를 논의함에 있어서 김동리와 그의 작품을 빼놓고서는 한국소설의 정신사든 미학사든 역사나 시학의 서술이 도무지 가능할 것 같지가 않다.”<sup>2)</sup> 고 평가했다.

선충원(1902-1988)은 1924년 12월 『신보부간(晨報副刊)』에서 산문 「부치지 못한 편지 한통(一封未曾付郵的信)」으로 등단하였고, 이후 「선충원자서전(從文自傳)」, 「변성(邊城)」, 「핑즈(鳳子)」, 「상시기행(湘行散記)」, 「장하(長河)」 등 27권<sup>3)</sup>에 달하는 풍격이 독특한 문학작품으로 중국현대문단에서 명성을 날린 작가였다.<sup>4)</sup> 1980년대 초부터 스웨덴한림원은 선충원을 유력한 노벨문학상 후보자로 두 번 지명하였다.<sup>5)</sup>

본고에서 한국과 중국의 현대문학을 대표할 수 있는 이 두 작가를 비교하려고 한 것은 단지 그들의 다작(多作)과 세계적인 명성에 초점을 둔 것은 아니다. 이 두 작가는 그 시대의 문학 주류를 형성하고 있던 좌익 문단에서 거리가 먼 그들만의 독특한 문학세계를 창조해 내었다. 토속적이면서 민족적이고 지역문화 색채가 농후한 창작활동으로 당대문단에서 독보적인 문학성과를 이루었기 때문이다. 두 작가의 창작활동을 고찰해 보면 비슷한 점들이 아주 많다. 그들은 모두 죽음에 대한 깊은 성찰로 문학을 시작하여, 인간의 ‘구경적인 삶’의<sup>6)</sup> 형식에 대하여 평생 탐색을 끊이지 않았으며, 그들의 문학정신은 휴머니즘에 기반하여 순수문학의 진의를 고수하였다. 그들은 고향의 원시신앙인 샤머니즘을 글쓰기 전략으로 선택하여 식민지 근대를 극복하고 민족의 부활과 신생을 위하여 새

---

상적으로 수행한 사람도 없을뿐더러, 동양적 전통의 계승이라는 문제에 대한 모색을 그보다 더 집요하게 수행한 사람도 없기 때문이다.” (위의 책, p.6.)

2) 이재선, 「김동리 문학의 평가 위상」, 『한국문학의 현대적 해석-3』, 서강대학교출판부, 1995, pp.7-8.

3) 2002년에 출판된 『선충원전집』 33권에서 28, 29, 30, 31, 32권은 ‘물질문화사’연구서에 해당한다.

4) 선충원의 동시대 문학대가 루쉰은 선충원을 ‘신문학운동이후 중국문단에 나타난 가장 우수한 작가’라고 평가하였다. 중국고등교육 국가급 중점교재 『中國現代文學三十年(修訂本)』, 『中國現代文學史』(修訂本)에서 선충원 작품의 예술적 가치와 문학적 가치를 높이 평가하였고, 중국현대문학사에서 문학대가의 위상을 확립하였다.

5) 趙志忠, 「沈從文與諾貝爾文學獎」, 『外國文學』, 2000년 제4집.

6) 여기에 대해서는 본고 III장과 V장에서 자세히 언급할 것임.

로운 가능성을 제시하였다.<sup>7)</sup> 김동리와 선충원의 문학세계는 실로 풍부하고 아름답다. 작품의 수량뿐만 아니라 장르도 다양하다. 문학적 가치가 뛰어난 작품들은 대부분 그들의 고향인 경주와 상시(湘西)의 토속적인 지역문화와 원시적인 신앙을 배경으로 한 소설들이다. 신라의 천년고도(古都) 경주는 김동리 문학의 뿌리이며 신라문화, 화랑도, 샤머니즘은 김동리의 문학세계의 핵심을 이루었다.<sup>8)</sup> 중국 남방 후난(湖南)의 상시(湘西) 지역은 선충원 문학의 중요한 배경이고<sup>9)</sup>, 이 지역의 초나라 문화(楚文化)와 무(巫)문화는 선충원의 문학세계를 이룩하는 정신적 지주가 된다. 김동리와 선충원 소설의 샤머니즘을 비교 연구하는 것은 그들의 문학적 정체성과 가치를 규명하는데 큰 의미가 있을 것이다.

## 2. 선행연구 검토

김동리와 선충원의 소설에 대한 연구는 매우 방대하다.

김동리 문학에 대한 기존의 연구는 조연현, 김우중, 김윤식, 이재선, 정한숙, 이동하, 권영민 등의 문학사적 평가와 의의 규명,<sup>10)</sup> 김병욱, 김

7) 김동리와 선충원 두 작가의 죽음에 대한 의식, '구경적인 삶', 휴머니즘, 순수문학 및 근대화에 대한 저항과 같은 담론은 제3, 4장에서 자세하게 설명할 것이다.

8) 김동리 연구자 김정숙은 "많은 평자들이 동리의 작품을 무속적인 면이나 향토적인 면에서 해석하고 있는데, 이것은 곧 신라의 화랑정신으로 통하는 범부의 정신적 맥락과 통한다. 동리의 작품은 현저히 무속, 즉 샤머니즘 쪽으로 기운다."고 하였다. (김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, p.52.) 작가 김동리는 "내가 불교 쪽으로 안 가고 샤머니즘 쪽으로 간 것은 민족적 울분과 연결된 것이고, 민족적 현실이 일제 침략하에 있었기 때문에 민족적으로 연결하자니, 자연 샤머니즘으로 갈 수 밖에 없었다. 자연과 민족과 신에 얽힌 샤머니즘이라는 나무에 뿌리를 박고 있으니까"라고 술회하였다. (위의 책, 같은 쪽.)

9) 선충원은 "나의 작품에는 동시대의 작가들과 다소 다른 점이 있다. 나는 작품을 쓰기 시작할 때 그 제재로 나의 고향을 써내는 데 치중하였다."고 하였다. 『沈從文散文選·題記』, 『沈從文全集』(16권), 北岳文藝出版社, 2002, p.385.

10) 조연현, 『근대 조선소설사상사 계보론 서설』, 『문학과 사상』, 세계문학사, 1949.

김우중, 『한국 현대 소설사』, 선명문화사, 1968.

김윤식, 『구경적 생의 형식』, 『한국현대문학사』, 일지사, 1976.

이재선, 『한국 현대 문학사』, 홍성사, 1979.

병익, 송배헌, 정영자, 이혜자, 이재선, 김정숙 등의 토속적 세계와 원형적 인간에 대한 연구<sup>11)</sup>, 류종열, 손상화, 김치수 등의 김동리 소설의 주요 모티브인 죽음의식에 대한 연구<sup>12)</sup>를 들 수 있다. 이 밖에도 대부분의 학위논문은 ‘주제론’을 바탕으로 김동리 문학의 특질을 규명하려고 노력하였다. 예컨대 김영숙, 박양호, 김영수, 조승영, 이충우 등의 김동리 문학의 사상적 배경에 대한 연구,<sup>13)</sup> 이상우, 이혜자, 정연희 등의 원형이론을 적용한 연구,<sup>14)</sup> 최시한, 김현덕, 이종임, 이상구 등의 형식적 기법에 주목한 구조시학적 연구,<sup>15)</sup> 유선훈, 조희경, 이택화 등의 정신분석학적 연구,<sup>16)</sup> 한형구, 강진호, 노철, 김양선, 홍기돈, 이찬, 김주

- 
- 정한숙, 『현대 한국문학사』, 고려대학교 출판부, 1982.  
 이동하, 「한국문학의 전통 지향적 보수주의연구」, 서울대학교 박사학위논문, 1989.  
 권영민, 『한국 현대문학사』, 민음사, 1993.
- 11) 김병욱, 「영원회귀의 문학」, 『월간문학』, 1970.11.  
 김병익, 「자연에의 친화와 귀의」, 『한국문학』, 1973.12.  
 송배헌, 「토속신의 미학과 원색적 인간상」, 『동리문학이 한국문학에 미친 영향』, 중앙대 문예창작과, 1979.  
 정영자, 「원시신앙의 문학적 전개」, 『월간문학』, 1982.3.  
 이혜자, 「동리문학의 원형적 이미지 연구」, 중앙대학교 석사학위논문, 1988.  
 이재선, 「『무녀도』에서 『을화』까지」, 『김동리』, 서강대학교 출판부, 1995.  
 김정숙, 「현대소설에 나타난 상징성 연구」, 중앙대학교 박사학위논문, 1990.
- 12) 류종열, 「김동리 소설과 죽음의 모티프」, 『김동리』, 살림, 1996.  
 손상화, 「김동리소설에 나타난 죽음 의식」, 경북대학교 석사학위논문, 1984.  
 김치수, 「소멸의 미학- 김동리의 『무녀도』」, 『문학과 비평의 구조』, 문학과 지성사, 1984.
- 13) 김영숙, 「김동리문학과 니힐리즘」, 건국대학교 석사학위 논문, 1971.  
 박양호, 「김동리 작품의 사상적 배경에 관한 연구」, 중앙대학교 석사학위논문, 1975.  
 김영수, 「동리문학의 사상적 궤적」, 『동리문학이 한국문학에 끼친 영향』, 중앙대학교 문예창작과, 1979.  
 조승영, 「김동리문학에 나타난 불교 사상」, 경남대학교 석사학위논문, 1987.  
 이충우, 「김동리 소설의 사상적 배경 연구」, 성균관대학교 석사학위논문, 1987.
- 14) 이상우, 『현대소설의 원형적 연구』, 집문당, 1985.  
 이혜자, 「동리문학의 원형적 이미지 연구」, 중앙대학교 석사학위논문, 1988.  
 정연희, 「김동리 문학에 나타난 구경의 의미」, 고려대학교 석사학위논문, 1996.
- 15) 최시한, 「현대소설의 구조시학적 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 1980.  
 김현덕, 「김동리 소설의 구조 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 1984.  
 이종임, 「동리의 액자소설 연구」, 계명대학교 석사학위논문, 1984.  
 이상구, 「김동리 소설의 서사구조 연구」, 교육대학교 석사학위논문, 1992.
- 16) 유선훈, 「김동리 단편소설 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 1950.  
 조희경, 「김동리 소설 연구」, 숙명여자대학교 박사학위논문, 1996.

연 등의 근대성의 관점에서의 연구<sup>17)</sup> 등이 있다.

김동리의 문학에 대한 비교연구는 황치복의 나쓰메 소세키(夏目漱石), 루쉰(魯迅)과 김동리의 반근대성 비교 연구,<sup>18)</sup> 이언홍의 김동리와 선충원(沈從文)의 불교소설 비교 연구,<sup>19)</sup> 서재원의 김동리와 황순원 소설의 낭만적 특징 비교연구,<sup>20)</sup> 지위이(紀偉)의 김동리와 쉬띠산(許地山) 소설에 나타난 종교적 모티프 비교 연구,<sup>21)</sup> 김기형의 김동리와 황순원 소설의 문체론적 비교 연구,<sup>22)</sup> 임영천의 김동리와 황순원 소설의 문체론적 비교 연구,<sup>23)</sup> 송덕호의 김동리와 발자크의 소설의 죽음과 재생에 대한 비교 연구,<sup>24)</sup> 김명숙의 김동리와 이기영의 사회이상과 미학관에 대한 비교 연구<sup>25)</sup>가 있다.

김동리 소설의 샤머니즘 수용에 대한 연구는 일부 석사학위 논문, 문예지, 학회지의 평문, 작품집의 해설 등에서 부분적, 단편적 연구를 찾

---

이택화, 『김동리 소설 연구』, 충북대학교 박사학위논문, 1997.

- 17) 한형구, 『일제 말기 세대의 미의식에 관한 연구』, 서울대학교 박사학위논문, 1992.
- 강진호, 『1930년대 후반기 신세대 작가 연구』, 고려대학교 박사학위논문, 1994.
- 노 철, 『반근대주의와 신명의 사회적 의미』, 『어문논집』34, 고려대학교 국어국문학연구회, 1995.
- 김양선, 『1930년대 소설의 민족 근대성 연구』, 서강대학교 박사학위논문, 1997.
- 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010.
- 이 찬, 『김동리 문학의 반근대주의』, 서정시학, 2011.
- 김주연, 『김동리 소설 연구』, 박문사, 2013.
- 18) 황치복, 『東아시아 近代 文學思想의 比較 研究 : 夏目漱石, 魯迅, 金東里의 反近代性을 中心으로』, 고려대학교 박사학위논문, 2005.
- 19) 이언홍, 『김동리(金東里)와 선충원(沈從文)의 불교소설 연구 : 구도소설을 중심으로』, 아주대학교 박사학위논문, 2017.
- 20) 서재원, 『김동리·황순원 소설의 낭만적 특징 비교 연구』, 고려대학교 박사학위논문, 2001.
- 21) 紀 偉, 『김동리와 쉬띠산(許地山) 소설에 나타난 종교적 모티프 비교 연구』, 서울대학교 석사학위논문, 2009.
- 22) 김기형, 『김동리와 황순원 소설의 문체론적 비교연구』, 원광대학교 석사학위논문, 1983.
- 23) 임영천, 『김동리와 황순원 소설의 문체론적 비교 연구』, 서울시립대학교, 석사학위논문, 1990.
- 24) 송덕호, 『김동리와 발자크의 소설에 나타난 죽음과 재생의 연금술』, 『세계문학비교연구』, 2016년, 제57집.
- 25) 김명숙, 『인간성각도에서 본 이기영, 김동리의 사회이상과 미학관 비교』, 『한국학연구』, 2004년 제13집.

아 볼 수 있다.<sup>26)</sup> 예컨대 홍창수의 「김동리 무계(巫係) 소설 연구」, 류창진의 「원시신앙-무(巫) 문화의 문학적 전개(선충원과 김동리를 중심으로)」, 김주성의 『김동리, 황순원 소설 속의 샤머니즘과 기독교』가 있다. 샤머니즘을 단일 주제로 하여 김동리 작품세계를 포괄적으로 다룬 논의나 박사학위 논문 수준의 전면적, 심층적 연구는 아직 이루어지지 않았다.

선충원에 대한 연구도 매우 방대하다.

선충원 문학에 대한 기존의 연구는 샤즈칭(夏志清), 스마창핑(司馬長風), 링위(凌宇)등의 문학사적 연구,<sup>27)</sup> Jeffrey C. Kinkley, 우리창(吳立昌), 링위(凌宇), 리싱레이(李星蕾), 리화(李華), 천쯔린(陳子林)등의 작가연구,<sup>28)</sup> 왕룬화(王潤華)의 판본학 연구,<sup>29)</sup> 서봉식, 김언주, 순밍창(孫明強)등의 향토의식 연구,<sup>30)</sup> 두쿤(杜昆), 수강보(舒剛波)등의 선충원 연구사에 대한 검토,<sup>31)</sup> 왕융바오(汪永保), 왕샤오핑(王曉萍)등의 소설 창작에 대한 연구,<sup>32)</sup> 상민(向敏), 왕뤄즈(王洛志), 왕젠창

26) 류창진, 「원시신앙-巫 문화의 문학적 전개(沈從文과 김동리를 중심으로)」, 『중국인문과학』, 2012.

홍창수, 「김동리 巫係 소설 연구」, 『어문논집』, 1995.

김주성, 『김동리, 황순원 소설 속의 샤머니즘과 기독교』, 나남, 2014.

27) 夏志清 지음, 劉紹銘 역, 『中國現代小說史』, 友聯出版社, 1979.

司馬長風, 『中國現代文學史』, 昭明出版社, 1980.

凌宇, 『從邊城走向世界』, 三聯書店, 1985.

28) Jeffrey C. Kinkley 지음, 符家欽 역, 『沈從文傳』, 國際文化出版公司, 2005.

吳立昌, 『人性的治療者-沈從文傳』, 上海文藝出版社, 1993.

凌宇, 『沈從文傳』, 東方出版社, 2009.

李星蕾, 「雙歧路向, 靜穆人生-感知沈從文」, 西北大學碩士學位論文, 2001.

李華, 「來自鄉間的知識分子-沈從文論」, 安徽大學碩士學位論文, 2003.

陳子林, 「心與夢的曆史-論沈從文的孤獨」, 湖南師範大學碩士學位論文, 2001.

29) 王潤華, 『沈從文小說新論』, 學林出版社, 1998.

30) 서봉식, 「沈從文 文學의 鄉土意識研究-小說 「邊城」을 中心으로」, 고려대학교 석사학위논문, 1987.

金彥珠, 「沈從文 後期小說 研究-鄉村과 도시를 대비하여」, 영남대학교 석사학위논문, 1998.

孫明強, 「沈從文鄉土小說論」, 中國社會科學院研究生院碩士學位論文, 2002.

31) 杜昆, 「沈從文小說接受研究(1925-2005)」, 南京師範大學碩士學位論文, 2006.

舒剛波, 「沈從文接受史研究(1925-1949)」, 中央民族大學碩士學位論文, 2005.

32) 汪永保, 「沈從文小說的生命哲學」, 揚州大學碩士學位論文, 2003.

王曉萍, 「沈從文小說的形式研究」, 曲阜師範大學碩士學位論文, 2003.

(王建倉), 판홍메이(範紅梅) 등의 문학 이론과 문학정신에 대한 연구,<sup>33)</sup> 덩스웨이(鄧士偉), 쑹환(曾歡) 등의 상시(湘西) 민속에 대한 연구,<sup>34)</sup> 펑타오(馮濤), 귀자양(郭佳陽) 등의 현대성과 자연 생태관에 대한 연구<sup>35)</sup>가 있다.

선충원의 문학에 대한 비교연구는 순량(孫良)의 선충원과 루원(魯迅)의 계몽사상 비교 연구,<sup>36)</sup> 리춘후이(李春暉)의 선충원과 오영수 소설의 비교 연구,<sup>37)</sup> 우옌페이(武豔飛)의 선충원과 샤오홍(蕭紅)의 향토세계 비교 연구,<sup>38)</sup> 바이중더(白忠德)의 선충원과 자핑와(賈平凹)의 향토의식 비교 연구,<sup>39)</sup> 퉁옌(孔岩)의 선충원과 D. H. Lawrence의 비교 연구,<sup>40)</sup> 저우리옌(周黎岩)의 선충원과 모옌(莫言)의 비교 연구,<sup>41)</sup> 핑제옌(彭接燕)의 선충원과 왕쯩치(汪曾祺)의 비교 연구,<sup>42)</sup> 핑리(彭李)의 선충원과 한샤오궁(韓少功)의 상시(湘西)소설 비교 연구,<sup>43)</sup> 셴리취안(咸麗娟)의 선충원과 Ernest Miller Hemingway의 죽음의식 비교 연구,<sup>44)</sup> 리멍위(李萌羽)의 선충원과 William Faulkner의 비교 연구,<sup>45)</sup> 마화(馬化)의 선충원과 김동리의 향토의식 비교 연구<sup>46)</sup>가 있다.

- 
- 33) 向 敏, 『京派小說家文學理想的三個維度』, 安徽大學碩士學位論文, 2010.  
 王洛志, 「沈從文文學精神初探」, 山東大學碩士學位論文, 2005.  
 王建倉, 「沈從文自然生命觀初探」, 西北大學碩士學位論文, 2004.  
 範紅梅, 「論沈從文的小說觀及其實踐」, 揚州大學碩士學位論文, 2004.
- 34) 鄧士偉, 「論沈從文作品裏的風俗世界」, 西北師範大學碩士學位論文, 2009.  
 曾 歡, 「論沈從文的湘西民俗敘事」, 華僑大學碩士學位論文, 2007.
- 35) 馮 濤, 「論沈從文的現代性構建」, 西北大學碩士學位論文, 2010.  
 郭佳陽, 「生態文化視野下的沈從文創作透析」, 黑龍江大學碩士學位論文, 2010.
- 36) 孫 良, 「魯迅、沈從文啓蒙思想比較論」, 山東師範大學碩士學位論文, 2002.
- 37) 李春暉, 「吳永壽和沈從文小說的比較研究」, 吉林大學碩士學位論文, 2009.
- 38) 武豔飛, 「目光的交彙-沈從文蕭紅鄉土世界的構成」, 西北大學碩士學位論文, 2010.
- 39) 白忠德, 「沈從文賈平凹鄉土情結比較論」, 西北大學碩士學位論文, 2009.
- 40) 孔 岩, 「生命烈焰的燭照-沈從文勞倫斯比較」, 西北大學碩士學位論文, 2003.
- 41) 周黎岩, 「沈從文與莫言比較研究」, 海南師範大學碩士學位論文, 2008.
- 42) 彭接燕, 「沈從文汪曾祺比較研究」, 南京師範大學碩士學位論文, 2005.
- 43) 彭 李, 「論沈從文與韓少功的湘西小說之異同」, 中南大學碩士學位論文, 2009.
- 44) 咸麗娟, 「海明威與沈從文死亡意識比較」, 西北大學碩士學位論文, 2008.
- 45) 李萌羽, 「全球化視野中的沈從文與福克納」, 山東師範大學博士學位論文, 2004.
- 46) 馬 化, 「沈從文與金東里小說比較研究-以鄉土意識為中心」, 煙臺大學碩士學位論文, 2016.

선충원 소설의 샤머니즘 수용에 대한 연구는 천원팅(陳文婷)의 선충원 작품의 무(巫) 문화현상 연구,<sup>47)</sup> 순쉐팅(孫雪婷)의 김동리와 선충원의 향토소설의 샤머니즘 의식 비교 연구<sup>48)</sup>가 있다. 천원팅(陳文婷)의 논문에서는 선충원과 초무(楚巫)문화, 원시적인 무(巫)적 생명형식과 자연 생태에 대한 관계를 연구하였으며, 순쉐팅(孫雪婷)의 논문에서는 여성의 이미지, 죽음 의식, 자연, 생명과 신령에 대하여 연구하였다.

김동리와 선충원 소설의 샤머니즘에 대한 연구를 살펴보면 위에서 다룬 바와 같이 심층적이고 전면적인 연구가 시도되지 못하고 있음을 확인할 수 있다.

### 3. 연구 방법 및 연구 대상

본고에서는 비교문학의 시각으로 김동리와 선충원 소설의 샤머니즘 수용에서 국경을 넘어서는 문학의 보편성을 찾아내어 새로운 논의를 펼쳐 보려고 한다.

윤호병은 “전통적 의미의 비교문학은 상이한 두 나라 문학이 지니고 있는 유사점과 차이점에 의해서 두 나라 문학의 관계가 무엇인지를 규명하는 연구 분야를 의미한다.”<sup>49)</sup>고 하였다.

비교문학의 정의에 대하여 각 나라 학자들의 견해는 차이점이 많다. 서구의 비교문학은 프랑스학과와 미국학과로 나뉜다. 프랑스학파의 가장 대표적인 정의는 프랑스의 비교문학 학자 까레(Jean Marie Carre)가 1951년에 제기한 정의다.

---

47) 陳文婷, 沈從文作品中的巫文化現象研究, 河南大學碩士學位論文, 2009.

48) 孫雪婷, 「金東里與沈從文鄉土小說中薩滿教意識的比較研究」, 四川外國語大學碩士學位論文, 2016.

49) 윤호병, 『비교문학』, 민음사, 2005, p.25.



비교문학은 문학사의 한 분야이다. 그것은 여러 문학들에 속하는 사실들의 관계와 국제적인 정신관계에 대한 연구이다. 즉, 바이런과 푸시킨, 괴테와 칼 라일, 월터 스코트와 알프레드 비니 사이의 상호관계, 또는 작품과 작품 및 창작동기 사이의 상호관계, 그리고 몇 개의 상위한 문학에 속하는 작가의 생활에 이르기까지, 거기에 존재했던 사실의 상호관계를 연구하는 것이다.<sup>50)</sup>

작가와 작품의 '실제관계'를 강조하는 실증주의는 비교문학 프랑스학파의 근본적인 특징이다. 1950년대 후반에 이르러 미국학자 르네 웰렉(Rene Wellek)과 헨리 레마크(Henry H. Remark), 그리고 오언 올드리지(A. Owen Aldridge)등은 계속해서 프랑스학파의 주장에 이의를 제기하였으며 그중에 가장 대표적인 헨리 레마크는 「비교문학의 정의와 기능」이란 글에서 비교문학의 범주를 규정하였다.

비교문학이란 한편으로는 하나의 특정한 나라의 한계를 넘어선 문학을 의미하는 것이며, 다른 한편으로는 지식과 신념의 다른 영역, 예를 들어 문학과 예술(회화, 조각, 건축, 음악), 문학과 철학, 문학과 역사, 문학과 사회과학(정치학, 경제학, 사회학), 문학과 과학, 문학과 종교 등을 비교하는 것을 의미한다. 간단히 말해서 비교문학은 한 나라의 문학과 다른 혹은 여러 나라의 문학을 비교하는 것이며, 또한 문학과 인간의 또 다른 표현영역을 비교하는 것이다.<sup>51)</sup>

헨리 레마크는 비교문학의 연구범위와 연구대상의 범주를 크게 확장시켜 놓았다. 그가 주장한 비교문학 연구는 국가 간의 문학연구뿐만 아니라 문학과 인류의 모든 지식 및 학과영역을 비교 연구하는 '초학제적 학문'(跨學科) 연구라고 할 수 있다.

---

50) J-M伽列, 「'比較文學'初版序言」, 『比較文學研究資料』, 北京師範大學出版社, 1986, p.43.

51) 亨利·雷馬克, 「比較文學的定義和功用」, 『比較文學研究資料』, 北京師範大學出版社, 1986, p.1.

피슈아와 루소는 1967년에 비교문학에 대하여 비교적 완벽한 정의를 내렸다.

비교문학은 유사성, 동류성, 영향 관계들의 탐색을 통해 문학을 표현이나 인식의 다른 분야들에 접근시키고, 비록 동일한 전통의 일부분이지만 여러 언어나 문화에 속해 있어서 시간이나 공간상 멀리 떨어져 있거나 그렇지 않은 문학적 사실들이나 문학 텍스트들을 더 잘 묘사하고 이해하며 음미하기 위해 서로 비교하는 방법론적 기술이다.<sup>52)</sup>

중국 최초의 비교문학 학과이론 저서 『비교문학 입문』은 비교문학을 다음과 같이 정의하였다.

비교문학은 국경과 언어의 한계를 뛰어넘는 문학연구이며, 두 가지 혹은 그 이상의 민족문학이 서로 미치는 영향과 상호관계를 연구하는 문예학 학과이다. 이는 주로 문학현상의 보편성과 특수성을 비교분석하여 그 상호작용의 과정 및 문학과 기타 예술의 형식 그리고 사회 의식형태의 관계를 연구하며, 문학의 공통규율을 인식 및 탐구한다. 비교문학의 목적은 민족문학의 독창적인 특징을 알아가는 것이며 민족문학과 세계문학을 더 잘 발전시키는 것이다. 즉, 비교문학은 독립적인 연구대상, 범위, 목적, 방법과 역사가 있는 문예학 학과이다.<sup>53)</sup>

중국 비교문학 학자 왕상위안(王向遠)은 비교문학의 비교 방법을 전과 연구법, 영향분석 연구법, 평행관통(平行貫通) 연구법, ‘초문화적’(超文化)연구법으로 나누었다. 그는 “평행관통 연구법은 직접적인 전파의 사실과 영향관계가 없는 문학현상 간의 유사성과 상호 보조성을 밝히고 대조하는 연구를 뜻하며, 관통(貫通)이란 여러 문학 현상을 통틀어 보았을 때, 이들 사이에 존재하는 논리적이고 이론적인 관계를 뜻한다.”<sup>54)</sup>고 하

---

52) C. Pichois, A. M. Rousseau, *La littérature comparée*(A. Cokin, 1967) p.174.

53) 盧康華, 孫景堯, 『比較文學導論』, 黑龍江人民出版社, 1984, p.76.

였다. 평행비교 연구법의 “첫 번째 기능은 문학현상을 종류에 따라 비교하고, 비슷한 것끼리 분류함으로써 민족문학, 세계문학의 기본규율을 총괄하고, 대량의 같거나 다른 혹은 상통하는 문학사실을 정리하는 것이다.”<sup>55)</sup> 사실상 서로 다른 두 작가의 공통점을 찾아내는 것은 어렵지 않다. 유사연구의 궁극적인 목적과 취지를 평행비교를 통해 규율성과 이론적인 가치가 있는 새로운 관점 및 새로운 시각 그리고 새로운 결론들을 얻어내는 것이다.

미국학자들은 문학의 비교는 그들 상호간의 사실관계가 있었는지 여부에 있지 않고 작품을 바라보는 시각에 있는 것으로 간주하고, 영향관계가 없는 것으로 보이는 문학 간의 유사성에 대한 대비 연구를 중요하게 취급하였다.

김학동은 대비연구에서 유사현상에 대한 분석의 중요성을 지적했다. 그는 “유사현상의 판단이나 선택은 연구자의 주관에 의해 결정되지만, 그런 유사현상의 발생 원인을 당시의 정치, 경제, 역사, 문화 및 그 밖의 시대상황과 환경을 살피지 않으면 안 되며 대비연구의 대상으로 선정된 유사현상을 해명해야만 한다.”<sup>56)</sup>고 했다.

유사성의 대비연구에서는 작품이나 작가 및 그 밖의 지적 활동과의 근원적 대비에서 발견되는 유사성과 차별성을 추출하여 서로 다르거나 유사한 전통에서 형성된 보편성이나 독자성의 원리가 확인되어야만 한다. 김동리와 선충원의 소설을 비교할 때 두 작가 사이에는 아무런 전파나 영향관계가 없기 때문에 본고는 유사성을 기반으로 하는 평행비교 및 대비연구를 병행 할 것이다.

본고는 김동리와 선충원 소설의 샤머니즘 수용양상과 형태를 비교 연구한다. 연구대상은 김동리의 소설 가운데 샤머니즘 색채가 농후한 「무녀도」(여러 번 개작한 동명 작품을 포함), 「달」(「문화」, 1947.4), 「당

54) 왕상위안 지음, 문대일 옮김, 『비교문학의 열쇠』, 한국학술정보, 2011, pp.45-46.

55) 위의 책, p.95.

56) 김학동, 『비교문학론』, 새문사, 1990, pp.53-58.

고개 무당」(1958), 「을화」 등 작품과 선충원의 소설 가운데 무풍이 농후한 「월하소경(月下小景)」, 「룽주(龍朱)」, 「머이진, 빠오즈와 그 양(媚金·豹子与那羊)」, 「펑쯔(鳳子)」, 「샤먼의 사랑(神巫之愛)」 등 작품이다. 본 논문은 『김동리문학전집』(계간문예, 2013), 『沈從文全集』(北岳文藝出版社, 2002)을 기본 텍스트로 하며, 필요에 따라 두 작가의 다른 시기의 판본들도 참고 할 것이다.

## Ⅱ. 샤머니즘의 재개념화

본 논문에서 다룰 샤머니즘에 대하여 먼저 개념 정리부터 해야 할 것이다. 왜냐하면 김동리와 선충원(沈從文) 소설의 샤머니즘 수용양상과 형태를 비교 연구할 때 그 명칭이 매우 복잡하게 나타나기 때문이다. 김동리의 「무녀도」와 「을화」 같은 소설에서 작가는 무(巫)와 샤머니즘이란 개념을 혼용하는 경우가 매우 많다. 선충원의 「펑쯔(鳳子)」, 「샤먼의 사랑(神巫之愛)」과 같은 소설에서는 샤머니즘이란 용어가 아닌 무(巫)와 나(儼)라는 개념을 쓰고 있다. 그러면 무(巫), 나(儼)와 샤머니즘은 어떠한 관계인가? 이 복잡하고 다양한 개념들을 반드시 정립하여야 할 것이다.

### 1. 한국의 샤머니즘-무속(巫俗)

김동리는 그의 창작에서 샤머니즘을 해석할 때 늘 샤머니즘과 무(巫), 무속(巫俗)이란 단어를 구별 없이 혼용하였다. 한국학계에서도 샤머니즘, 무(巫)에 대한 쟁론이 분분하다. 현재 한국학계에서 통용하고 있는 이들 용어에 대한 정의를 살펴보면 다음과 같다.

(1) 무(巫)는 무당(巫堂) 옆에서 거주하는 자이다. 무당은 바로 무(巫)의 생활에 있어서 중심적인 것이고 외부사람들에게는 속인의 집과 다른 특징이기도 하다. 그래서 세상 사람들이 무(巫)의 집을 무당이라고 부른다.<sup>57)</sup>

---

57) 아키바 바카시 지음, 심우성, 박해순 옮김, 『춤추는 무당과 춤추지 않는 무당』, 한울, 2000, p42.

(2) 무당이란 무교 또는 무교의 사제이며 길흉화복을 점치고 굿을 주관하는 사람을 말한다. 무당은 의례를 주관하는 사제이고 예언자이며 또 치료사로서 역할을 해왔다.<sup>58)</sup>

(3) 우리 무교는 북방 시베리아의 원시종교라는 샤머니즘과 달리 우리만이 갖는 독특한 철학과 사상이 있으며 하늘을 섬기는 의식이 다르고, 신과 접촉하는 방법이 다르기 때문에 무이즘(muism)이라고 부른다.<sup>59)</sup>

(4) 샤머니즘은 우리나라에서는 종래 흔히 무속(巫俗)이라 불려 왔다. 나는 근 20년 이래 그것을 무(巫)라 부르는데, 이 용어가 이즈음 많이 통용되고 있다.<sup>60)</sup>

(5) 무당을 중심으로 하는 한국 고유 종교의 가장 대표적인 형태를 흔히 무속 내지 무속신앙이라 한다. 그러나 이러한 종교현상을 가리키는 용어로는 그 외에도 타종교와 동격으로 부른다는 의미에서 무교라고 한다든지 현장에서 부르는 명칭을 존중한다고 그냥 무라고 부르는 경우도 있고, 때에 따라서는 국제적인 용어를 그대로 사용하여 샤머니즘이라고 하기도 한다.<sup>61)</sup>

(6) 한국의 샤머니즘을 두고 종래 巫, 巫俗, 무당(巫堂, 巫黨), 巫敎 등의 명칭으로 쓰여 왔다. 무속은 그 가운데 가장 흔히 사용되어 온 것인데, 巫를 민속학적 현상으로 간주하는 뜻이 그 안에 들어 있다. ...무속 이 용어는 무를 종교로 보지 않고 미신으로 취급하는 역사적인 천시의 의미를 내포하고 있어서, 한국 무의 올바른 이해를 위해서 실로 불행한 것이다. 한편 몇몇 학자들은 무를 사회적 습속으로 보는 무속이란 용어에 반기를 들고 종교적 현상으로서의 무를 강조하여 무교라는 용어를 만들어 써온다.<sup>62)</sup>

---

58) 국사편찬위원회, 『무속, 신과 인간을 잇다』, 경인문화사, 2011, p14.

59) <http://blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=muam777&logNo=140178275928>

60) 조홍윤, 『巫와 민속문화』, 한국학술정보, 2004, p.14.

61) 한국민속학회 엮음, 『무속신앙』, 민속원, 2008, p.188.

62) 조홍윤, 『한국의 巫』, 정음사, 1984, p.100.

(1)에서 무(巫)는 사제(司祭)이고 무당(巫堂, 巫黨)은 무(巫)의 집이다. (2)에서 무당은 사제(司祭)이다. (3)에서는 민족적인 종교로 생각하여 무교(巫敎) 또는 ‘무이즘’이라고 하였다. (4)에서 무(巫)는 사제가 아니라 민족의 원시적인 신앙으로 보고, 무속(巫俗)도 이에 해당된다. (5)에서 무속은 고유 종교이며 무교와 무(巫)도 샤머니즘과 호환할 수 있는 비슷한 개념이다. (6)에서는 무(巫), 무속, 무교, 무당을 민족적 측면과 역사적 흐름에서 명칭을 다르게 하려는 의도가 깔려있으나 그 내용은 크게 다르지 않아 보인다.

무속이란 용어는 무당의 풍속 내지 무당에 관련된 민속이란 의미로 오랫동안 학계와 민간에서 쓰여 오던 것이다. 그리고 예전부터 무당들이 무속이나 무교란 말을 쓰지 않고 무(巫)라는 용어를 많이 사용하여왔다. “한자 ‘巫’는 하늘과 땅, 그리고 그 둘 사이의 이른바 우주목(宇宙木:cosmic tree)또는 신목(神木)을 상징하는 ‘工’과, 그 우주목 옆에서 무당들이 춤추는 모습을 기능적으로 그리고 있다.”<sup>63)</sup>

조흥윤은 이런 복잡다단한 개념들을 일목요연하게 정리하였다.

무속과 무교가 연구가들에 의하여 만들어진 용어로서 그들의 뚜렷한 가치관을 담고 있는 동안, 무 현상을 가리키는 용어로서는 둘 다 어느만큼 서로 상반되는 거리를 가진다. 무업에 종사하거나 무를 신봉하는 이들은 반면 무와 무당이라는 용어를 즐겨 사용한다. 이 가운데 무당은 그사이 그 뜻이 매우 혼란스럽게 되어서, 무와 함께 무 현상을 일반적으로 나타내는 말로 이행되는가 하면 무격 전체를 부르거나 특히 여무만을 가리키는 명칭으로 알려져 있다. 무당의 어원에 관하여서는 그것이 몽고어의 Udagan과 관계가 있을 것으로 추측되고 있으나 아직 정설은 아니다. 무당은 무업에 종사하는 이들을 가리키는 용어일 뿐, 무 현상을 대변하는 말일 수는 없다. 그것이 특히 여무에 대하여 쓰이는 것은 무신을 모시는 이가 대부분 여자들이어서 그리 이해된 것으로 보인다. 사람들은 실제 무의 사제를 부를 때 남녀를 구별하지 않고 무당이라고 칭한다. 중부지방과 그 이북지방

63) 조흥윤, 『巫와 민족문화』, 한국학술정보, 2004, p.86.

에 국한되는 것이지만 남자무당을 가려 지칭할 때 특히 박수무당이라는 용어를 쓴다. 무(巫)라는 용어를 살펴보면 『설문해자(說文解字)』에 ‘여자로서 형태 없는 것을 섬기고 춤을 추어 신을 내리게 하는 자’(女能事無形, 以舞降神者也)라고 하였고, 그 다음의 격(覲)항에는 ‘남무는 격이라 하고 여무는 무라 한다.’(在男曰覲, 在女曰巫)라 하여 무(巫)는 오늘날의 여무(女巫) 내지 무녀(巫女)의 뜻으로 풀이된다. 한국의 역사문헌들에서는 이를 따라 남무(男巫) 또는 여무(女巫)라는 명칭과 함께 무격(巫覲)을 사용하여 무당의 성별을 가렸다. 이렇게 보면 무(巫)는 무당의 종교현상을 가리키는 것이기 보다는 그런 종교형태의 사제를 지칭하는 말이 된다. 무당에 관계되는 모든 현상을 포함하여 무당이나 그 신도들은 그것을 무라고 부른다. 여기에서 말하는 巫는 무당만을 가리키는 말이 아니고 그를 중심으로 하여 무신(巫神)과 신도를 함께 나타내는 집단개념이다. 이 巫라는 말에는 스스로를 뽐내려는 의미도 없거니와 무속이라는 용어에서처럼 부정적인 뜻도 내포되어 있지 않다.<sup>64)</sup>

그렇다면 한국의 무속은 세계의 샤머니즘 속에서 어느 계열에 해당하는가?

한국의 근대학자들의 연구에 의하면 샤먼과 샤머니즘의 역사는 단군까지 거슬러 올라간다고 한다.

단군은 하늘을 뜻하는 알타이어 ‘텡그리’(Tengri)의 음을 딴 것이고 왕검의 검은 신령을 뜻하는 ‘캄’(Kam)의 음역을 따서 한자로 표기한 것이라고 한다. 그러므로 단군왕검이란 말 자체가 신인(神人) 또는 무군(巫君)의 뜻을 갖고 있었다고 할 수 있다. 이와 같이 제정일치시대에는 정치적 지배자는 무왕(Shaman)으로서 정치적 역할과 더불어 사제 역할을 했을 것으로 추정된다.<sup>65)</sup>

최남선은 「불함문화론」에서 단군은 탕글이고 탕글은 한국말의 단골로

64) 조홍윤, 『한국의 巫』, 정음사, 1984. p.102.

65) 국사편찬위원회, 『무속, 신과 인간을 잇다』, 경인문화사, p.145.



서 무당인바 단군은 무당이라 하였고<sup>66)</sup>, 서정범 역시 무당은 임금이고 제사장이며 스승이라 보았으며,<sup>67)</sup> 서정범은 5세기에 쓰였던 한국말에서 스승(師)은 무당(巫)이라고 하였다.<sup>68)</sup> 정호완은 단군이 스승이고, 함경도 방언에서는 스승이 무당을 뜻하는 말로 쓰인다고 하였다.<sup>69)</sup>

『삼국사기』에서는 신라의 제2대 왕 남해차차웅을 자충(慈充)이라고 불렀고 당시 존경받는 무당이란 뜻이라고 적고 있다. 당시 사람들이 귀신을 위로하고 제사를 숭상하는 무당을 경외하여 존장자의 의미인 자충이라고 했다는 것이다. 삼국시대에 무당들은 질병 치료, 점복과 예언, 각종 의례 집행 등의 역할을 담당했다. 개인적, 사회적 역할 뿐만 아니라 국가 차원의 일도 수행하였다. 국가의 앞날을 예언한다든가 기후와 농사의 풍흉을 점치고, 재난의 예방 및 퇴치 방법을 제시함으로써 국가 및 사회를 유지하고 번영시키기 위한 종교적인 방도를 제공하였다. 당시에는 무당이 국정을 보좌하고 정책 결정에 영향을 미치기도 하였다.

그러나 불교가 유입되고 국가 체제가 정비되는 과정에서 무속의 기능이 위축되었다. 이에 따라 한 동안 무속과 불교는 갈등을 빚기도 하였다. 물론 상호영향을 주고받으면서 공존의 길을 모색했으며, 이후로도 무, 불 습합의 양상은 꾸준히 지속되었다. 그러나 무속은 새로운 사회변화를 주도하거나 뒷받침할 수 있는 사상을 제공하지 못한 까닭에, 불교의 확산에 반비례해서 사회적인 역할도 줄어들게 되었다.

고려시대에는 무당의 정치적 역할이 축소되어 국가의 공적 조직에서 배제되었고 국정을 보좌하는 공식적인 기능 역시 크게 약화되었다. 조선 시기 유학자들은 무속을 배척하여 무당의 궁중 출입을 금지하고, 도성 밖으로 축출하였으며 무당이 담당하던 기우제나 별기은(別祈恩)과 같은 국행의례를 중지하였다. 20세기 이후 식민 지배의 일환으로 무속은 배척되고 미신으로 폄훼되고, 근대화, 산업화를 거치면서 위축되었지만,

66) 崔南善, 「不咸文化論」, 『六堂崔南善全集』(2권), 玄岩社, 1974, p.59.

67) 서정범, 『우리사랑 이승에서 저승으로』, 한나라, 1993, p.115.

68) 서정범, 『나비소녀의 사랑이야기』, 한나라, 1996, pp.265-266.

69) 정호완, 『우리 말로 본 단군신화』, 명문당, 1994, p.8, p.19.

민속 종교의 지위를 그대로 유지해 왔다. 무당들의 역할이 제도적으로 보장되지 못했으나 민중들은 중요한 상황이 되면 무당들을 찾아 상담하고 굿을 의뢰하였다.

현재까지 신과 인간의 매개자로서 무당의 역할은 수많은 변화를 겪으면서도 여전히 계속되고 있다. 각 지역에서 전승되는 여러 종류의 굿에서 무당들은, 신과 인간의 만남을 주선하고 있다. 무당들은 다양한 상황에 처한 슬한 삶의 내력과 만나면서 그것을 신에게 고하고 신의 뜻을 인간에게 전하는 매개자로서 살아가고 있다.<sup>70)</sup>

무속은 수천 년 동안 한민족의 기층적 종교 현상으로 한국인의 정신 속에 뿌리를 내리고 있다. 아들이 없어도 무속의 굿을 통해 아들을 낳으려 했고, 병이 나도 굿을 통해 병을 고치려 했으며, 재앙이 있어도 굿을 통해 재앙을 제거하고 행운을 얻으려고 노력했다. 또 사람이 죽으면 그 영혼이 저승의 낙원으로 가서 영원히 행복하게 영생을 누리게 해달라고 비는 굿을 하여, 사람이 나서 죽을 때까지, 그리고 죽은 후에까지 사람의 길흉화복 일체를 신에 의한 섭리로 보고 있다. 전통적으로 한국인은 굿을 통해서 인간의 운명을 조절하려고 노력하였다.<sup>71)</sup>

흥미로운 것은 “한국 무의 굿에 보이고 들리는 것은 모두 한국의 전통 예술이다. 악기와 장단과 가락이며 춤사위가 그러하고, 복식과 굿상 차림에다 신가(神歌) 등 전통예술 아닌 것이 없다. 무가 고조선 이래로 한국인의 기층종교이자 전통종교인 사실은 이제 학계의 정설로 되어 있다. 음악, 무용, 연극, 서사문학 등 한국의 전통예술 분야는 그 기원을 하나 같이 무에다 두고 있다.”<sup>72)</sup>

---

70) 국사편찬위원회, 『무속, 신과 인간을 잇다』, 경인문화사, 2011, pp.146-152.

71) 김태곤, 『巫俗과 靈의 세계』, 한울, 1993, p.119.

72) 조흥윤, 『巫와 민족문화』, 한국학술정보, 2004, p.1.

## 2. 중국의 샤머니즘-무나(巫儼)

선충원의 소설에서는 상시(湘西)의 원시신앙의 명칭을 무(巫)와 나(儼)라고 쓰고 있다. 아래 무와 나의 개념을 살펴보기로 한다.

한자문화권인 동북아시아에서는 민간신앙체계를 무(巫)라고 표기하였다. “이 글자의 본래 뜻은 소매가 긴 옷을 입은 의례집전자인 무사(巫師)가 신령들을 즐겁게 만들어 주기 위해서 춤을 추는 형상이라고 한다.”<sup>73)</sup> “‘무’는 또 갑골문에서 왕의 뜻을 가지고 있다. ‘무’는 인간과 신(神)사이의 사자(使者), 신의 뜻을 전달하는 역할을 한다. 원시사회의 씨족과 부족, 그리고 하(夏)와 상(商) 두 나라의 정권에서 최고의 권위를 누렸다. 즉 옛날에 무사의 역할은 늘 추장과 부족장들이 담당하였다.”<sup>74)</sup> 국왕(酋長)은 무사이고 그는 정치, 군사, 종교의 모든 권리를 장악하였다. 상나라 국왕들은 모두 큰 무사이며 무사들의 수령이다. 무사는 초자연적인 인간의 사자이고, 인간과 귀신을 이어주는 역할을 한다. “최초 무사는 씨족과 부락수령이 겸임하였으며 전설적인 부락 수령(首領) 황제(黃帝), 치우(蚩尤), 전옥(顓頊), 제곡(帝嚳)은 모두 귀신과 소통할 수 있는 큰 무사들이다.”<sup>75)</sup>

구푸광(顧樸光)의 연구에 의하면 “선진(先秦)시대 중국에는 도교와 불교가 없었고, 오직 무축(巫祝)이 장악한, 전 국민이 신봉하는 체계적이지도 않고 조직적이지도 않은 무(巫) 신앙이었다. 이러한 원시적인 신앙도 지역과 민족에 따라 조금씩 다른 양상을 보였다. 무사(巫師)들은 강신(降神)하는 것을 업으로 삼고, 또 무의(巫醫), 역법(曆法), 수산(數算), 감여(堪輿), 공예(工藝), 가무(歌舞), 잡기(雜技), 희극(戲劇), 강사(講史), 전지(剪紙), 점복(占卜), 부주(符咒) 등 기술을 장악하였다. 무사들은 고대사회에서는 원시종교의 지도자이자 수렵과 농경의 조직자,

73) 許慎, 『說文解字』, 中華書局, 1963, p.100.

74) 위의 책, p.106.

75) 顧樸光, 『中國面具史』, 貴州民族出版社, 1996, pp.34-35.

예술가였고 지식이 가장 풍부한 사람들이었다. 그러나 종교로서의 무(巫)신앙은 명확한 교의나 체계적인 교단(敎團)조직이 없고 신봉하는 신(神)도 각양각색이었는데 그 원인은 지역에 따라 다르기 때문이다. 봉건 사회에 들어오면서 이런 자연종교의 지위는 날로 떨어지고 몰락하여巫 문화의 일부분은 유학(儒學)에 흡수되어 일부 자연신들은 성단(聖壇)에 오르게 되었고, 일부는 도가에 흡수되어 남방도시와 농촌에서 유행하는 부록파(符籙派)도교가 되었다. 불교가 중국에 전해 들어와서도 중국의 무(巫)를 거울로 삼았다. 현재 돈황권자(燉煌卷子) 중 존재하고 있는 대량의 무격(巫覡)언어가 바로 이를 증명할 수 있다. 그리고 ‘무’와 ‘도’가 합류하고, ‘무’와 ‘불’이 합류하여, 농촌에 뿌리를 내리면서 오래된 민속 활동과 결합하여 가무로 신을 즐겁게 하는 옛날의 무속전통을 발휘하여 나희(儺戲), 사화(社火), 등회(燈會), 제사(祭祀)와 관련된 문화예술의 변형에 이바지하였다.”<sup>76)</sup>

중국은 장기적으로 소농경제 기초 위에서 건립된 봉건사회이기 때문에 농업을 중시하고 유학(儒學)을 숭상하여 무격(巫覡)을 배척해왔다. 따라서 광활한 중원 한족(漢族)지역에서는 무(巫)신앙이 점차 종적을 감추게 되었다. 린허(林河)는 “후난(湖南), 후베이(湖北), 쓰촨(四川), 구이저우(貴州), 광시(廣西)의 청장(淸江), 리수이(攄水), 위안수이(沅水), 샹수이(湘水), 즈수이(資水) 등 변방지대에 거주하고 있는 토가족(土家族), 묘족(苗族), 동족(侗族), 야오족(瑤族) 등 소수민족들은 교통이 불편하고 역대 한족 중앙정부의 탄압으로 외부와의 문화교류가 적었다. 유가영향을 거의 받지 않았기 때문에 그들의 일상생활에서 귀신을 믿고 무(巫)를 숭상하는 특징을 엿볼 수 있다.”고 하였다.<sup>77)</sup>

중국의 나(儺)는 원래 역귀를 물리치는 무술적(巫術的)행위 즉 푸닥거리로서, 기원 전16세기의 상(商)나라 때 이미 궁정으로부터 민간에 이르기까지 보편적으로 행해지던 것이다. “송(宋)대 이후 나(儺)는 정치중

76) 위의 책, 1996, pp.15-28.

77) 林河, 『九歌與沅湘民俗』, 上海三聯書店, 1990, p.15.

심의 이동과 더불어 중국 남방으로 옮겨가서 남방의 민간 무와 결합되었다. 지금은 주로 중국 장강 이남의 저장(浙江), 안후이(安徽), 후난(湖南), 후베이(湖北), 쓰촨(四川), 구이저우(貴州), 광시(廣西), 윈난(雲南), 푸젠(福建) 등 성(省)의 농촌지역에서 다양한 나(儺) 활동을 찾아 볼 수 있다.”<sup>78)</sup>

장국강의 연구에 의하면 “나(儺)를 행하는 무격(巫覡)은 보통 스승으로부터 기예를 배워서 사제권을 받는다. 지역에 따라서 단공(端公), 사공(師公), 노사(老師), 토노사(土老師), 동자(童子) 등의 여러 이름으로 불린다. 여덟 명 안팎의 구성원이 모여 조직을 이루는데, 이를 단반(壇班), 나반(儺班), 나단(儺壇) 등으로 부른다. 나(儺)는 보통 초청을 받아서 행해지는데, 마을이나 가정의 화를 제거하고 복을 부름(除禍招福)의 목적으로 행해진다. 연출 동기에 따라서 주로 충나(冲儺)와 환원(還願)으로 나누는데, 충나(冲儺)는 사기(邪氣)를 누르고 물리치는 푸닥거리(驅儺) 활동을 위주로 연출하는 것이고, 환원(還願)은 신에게 빌었던 일이 이루어져서 그것에 대한 감사의 뜻으로 나(儺)를 연출하는 것이다. 나(儺)의 연출 시기는 일정한 때가 있는 것은 아니지만, 대개 입동(立冬) 후에 많이 한다. 연출과정은 크게 보면 청신(請神)-오신(娛神)-송신(送神)의 과정을 통해 완성된다.”<sup>79)</sup>

무나(巫儺)문화는 중국 남쪽 변방 소수민족들의 매우 귀중한 역사문화 자원이다. 무나(巫儺)문화는 소수민족들이 한족(漢族) 유가(儒家)문화와 ‘문명충돌’에서 자기 민족의 뿌리를 지키게 하였고, 이런 제사와 굿을 하는 것은 가난하고 소외된 하층 민중들의 원망과 한을 풀 수 있는 경로가 되었다.

78) 陶立璠, 「중국의假面文化」, 『比較民俗學』, 11집, 비교민속학회, 1994, pp.407-425.

79) 장국강, 『한국과 중국의 무속신 비교연구』, 박문사, 2011, p.64.

### 3. 동서 샤머니즘의 교차와 다의성

샤머니즘이라는 용어는 네덜란드의 상인 이데스(E. Y. Ides)가 시베리아를 여행하면서 만난 통구스족의 박수무당을 통구스어로 샤먼이라고 한다는 말을 여행기(1704)에 실으면서 학계에 알려진 용어이다.<sup>80)</sup> 이후 유럽학자들이 유사한 학술보고서를 출판하였는데 당시 유럽에는 유사한 종교형태를 찾아볼 수 없어 통구스인들이 말하는 ‘샤먼’이란 명칭을 그대로 인용하여 샤머니즘이란 학술용어가 된 것이다.

이렇게 유래한 ‘샤먼’이란 말은 19세기 중엽부터 시베리아어족의 민족학적 연구를 촉진하면서 북아시아, 시베리아, 중앙아시아의 주술 종교적 직능자(職能者)들을 지칭하는 용어로 정착되었다. 이어 20세기에 들어와 북미, 남미, 아시아 각지에서 유사 직능 하는 용어로 쓰이게 되었으며, 오늘날 샤머니즘이란 용어가 전 세계에 걸쳐 주술 및 종교적 직능자(shaman)를 중심으로 하는 종교현상 및 형태의 복합어로 자리 잡게 되었다.<sup>81)</sup>

샤머니즘의 연구 대가 엘리아데에 의하면 ‘샤먼’은 의사들처럼 병을 치료하기도 하고 주술사들처럼 고행자풍의 이적(異蹟)을 행하며 영혼의 안내자(psychopomp) 또는 사제, 신비가, 심지어 시인 노릇도 한다. ‘샤먼’은 탈혼망아(脫魂忘我)의 전문가이자 ‘택함을 받은 사람’이다. 그러므로 ‘샤먼’들은 종교 체험을 남달리 강렬하게 한다는 의미에서 그 사회의 나머지 구성원들과 구별된다. 그들은 탈혼망아 체험을 통하여 사자(死者)를 명계(冥界)로 인도하고 그들과 천상계 및 지하계에 있는 크고 작은 신들 사이에서 중개자(mediator)로 봉사한다. 엘리아데의 연구에 따르면 샤먼은 반드시 두 가지 수련과정인 ‘접신과정’(꿈, 탈혼망아 등)과 ‘전승교육과정’(무속적 접신기술, 영신들의 이름과 기능, 부족의 신화

80) Casanowicz, I.M., *Shamanism of the Natives of Siberia. Annual Report of the Smithsonian Institution*, Washington D.C. 1924, p.419.

81) 佐佐木宏幹, 김영민 역, 『샤머니즘의 이해』, 박이정, 1999, p.29-31.

와 죽보, 샤먼의 은어 등)을 거쳐야 ‘샤먼’으로 인정받게 된다. 그의 결론은 첫째, 세습적인 ‘샤먼’은 신들과 영신들로부터 직접 무력을 받은 ‘샤먼’과 공존했다는 것이다. 둘째, ‘샤먼’의 소명이 자연발생적이든 세습적이든 ‘샤먼’은 병적인 현상을 동반한다는 것이다.<sup>82)</sup>

‘샤먼’은 공동체의 정신적인 본래 모습을 지키는 데 아주 중요한 역할을 해왔다. 그들은 악령에 대항하는 투사들이며 죽음, 질병, 기근, 재난, ‘암흑’의 세계와 맞서서 생명, 건강, 풍요, 광명의 세계를 지키는 존재이다.<sup>83)</sup>

김태곤은 한국의 무(巫)와 샤머니즘의 관계에 대하여 아래와 같이 설명하였다.

세계적으로 샤먼의 특성 기준을 엑스터시(ecstasy), 트랜스(trance), 포제션(possession)의 세 단계로 구분했다. ‘트랜스’를 의식의 단순한 변화 상태로, ‘엑스터시’를 탈혼 상태, 그리고 ‘포제션’을 병의(憑依)상태로 볼 때 트랜스를 의식변화의 첫 단계, 그리고 여기에서 다시 둘째 단계의 변화로 심도가 깊어져 엑스터시나 포제션 상태로 각각 발전해 가는 것으로 볼 수 있다. 이와 같은 관점에서 볼 때 엑스터시 타입은 주로 시베리아를 중심으로 동북아시아 지역에서 집중적인 분포를 보인다. 한편 한국에 분포되어 있는 강신무 계통이 그 초기의 신비로운 종교 체험인 신병 체험으로부터 무의식(無意識)의 전 과정이 강신이나 또는 병의에 의한 영력(靈力)을 기반으로 하고 있기 때문에 위에서 말한 포제션 타입의 샤먼에 해당되는 것이다. 샤먼의 유형적 분포는 반드시 확실적인 것이 아니기 때문에 엑스터시 타입의 샤먼과 포제션 타입의 샤먼이 한 지역에 병존하는 예도 있을 수 있고 또 지역에 따라 다른 형태로 나타나는 유형적 이질화 현상은 지역성에 의한 문화 배경의 차이에 따른 이화 현상이라 생각된다.<sup>84)</sup>

82) 미르치아 엘리아데, 이윤기 옮김, 『샤머니즘』, 까치, 1992, p.23-39.

83) 위의 책, p.431. 기존 연구 자료를 검토해보면 오직 이 책에서만 ‘샤머니즘’을 ‘샤머니즘’이라고 번역되어 있다. 혼란을 피하기 위하여 본 논문에서는 일괄적으로 ‘샤머니즘’으로 한다.

84) 김태곤, 『한국의 무속』, 대원사, 2013, pp.8-10.

이런 관점에서 볼 때 “‘엑스터시’, ‘타이프’의 ‘샤먼’은 주로 시베리아를 중심으로 한 동북 아시아지역에서 집중적인 분포를 보이고 있으며 ‘포제션’ ‘타이프’는 남아시아를 비롯한 동북아프리카 등 지역에서 집중적인 분포를 보이고 있다. 한국에 분포되어 있는 강신무 계통이 그 초기의 신비로운 종교체험인 신병(神病) 체험으로부터 굿의 전 과정이 강신이나 병의에 의한 영력을 기반으로 하고 있기 때문에 위에 말한 ‘포제션’, ‘타이프’의 ‘샤먼’에 해당되는 것이다.”<sup>85)</sup>

김태곤은 한국의 샤머니즘은 “전문적인 트랜스-포제션의 기능을 가진 무당(샤먼)이 초자연계와 접촉하여 그 초월적인 힘에 의해 길흉화복 등 인간의 생활에 필요한 모든 욕구를 성취시키려는 한국의 전통적인 자연종교적 현상”이라고 정의하였다.<sup>86)</sup>

김태곤은 트랜스-포제션에 기준을 두어 한국 샤먼의 타입을 네 가지 유형으로 분류하였다.

A.무당형, B.단골형, C.심방형, D.명두형으로 분류하였다. A무당형은 전문적인 트랜스-포제션의 기능을 가지고 있으면서 주로 중, 북부지역에 분포되어 있고, 트랜스-포제션에 의한 영역으로 점을 치고 가무로 샤머니즘의 본격적인 굿을 하며 굿 도중에 변신하여 신의 역할을 하고, 집안에 신을 모신 신단을 가지고 있다. B단골형은 트랜스-포제션의 기능이 없이 조상 대대로 혈통을 따라 세습되고 주로 남부지역에 분포되어 있고, 영력이 없기 때문에 점을 칠 수 없고 집안에 신을 모신 신단을 가지고 있지 않다. 그러면서도 단골형은 무당형과 같은 형태의 가무를 기반으로 한 본격적인 굿을 하며, 굿 도중에 변신하여 신의 역할을 하는 기능은 없다. C심방형은 트랜스-포제션의 기능이 없이 조상 대대로 혈통을 따라 세습되고 제주도에만 분포되어 있다. 심방형은 직접적인 영력은 없지만 ‘명두’나 ‘신판’ 등의 도구를 이용해 신의 의사를 탐지하는 점을 치고 무당형과 같은 형태의 가무를 기반으로 한 본격적인 굿을 하고, 굿 도중에 직접 신으로 변

85) 김태곤, 『巫俗과 靈의 세계』, 한울, 1993, p.34-36.

86) 김태곤, 「한국 샤머니즘의 정의-샤머니즘의 특성을 중심으로」, 『한국민속학보』, 1995, 6집, pp.173-174.



신하는 기능은 아주 희박하고, 신의 역할을 간접적인 극적 형식을 통해 연출한다. 따라서 집안에 신을 모신 신단은 없으나 ‘명두’와 ‘신판’ 등의 짐구들은 ‘조상’이라고 하며 신성하게 모셔둔다. D명두형은 전문적인 트랜스-포제션의 기능을 가지고 있으면서 주로 남부 지역에 분포되어 있고, 중, 북부 지역에도 산발적으로 분포되어 있다. 명두형은 무당형과 같은 형태의 가무를 기반으로 한 본격적인 굿은 할 수 없고 영력으로 점을 치는 것이 주 기능이며, 집안에 신을 모신 신단을 가지고 있다.<sup>87)</sup>

중국 동북지역의 만족(滿族), 어룬춘족(鄂倫春族), 다워얼족(達斡爾族)의 무(巫)문화의 주체는 샤먼의 ‘도신’(跳神)이다.<sup>88)</sup> 샤먼의 직책은 강신구사(降神驅邪)와 병을 치료하는 것이다. 신들릴 때 샤먼은 중국 남방지역의 무사(巫師)와 똑 같이 탈혼망야(脫魂忘我) 경지에 이르러 샤먼들의 언어로 노래하고 주술을 외워 인간의 소망을 신에게 전달한다. 또한 신의 의지를 표현하여 질병과 재난을 물리치어 비바람이 순조롭고 사람마다 장수하고 해마다 풍년이 되어 자손번창을 기원한다. 이 샤먼들이 행하는 굿을 보면 신을 모셔오기 위해 의식을 진행하는데 먼저 제단을 쌓아 제품을 올리고 향불을 피워 소원을 빌고 환원(還願)을 한다. 이런 행위는 중국남방지역의 무사(巫師)들의 노래(儺歌)와 춤(儺舞)으로 신을 기쁘게 하여 목적을 달성하는 것과 다를 바가 없어 보인다.

중국북방의 샤머니즘문화와 남방의 무나(巫儺)문화를 비교해 공통점과 차이점을 살펴보면 다음과 같다. 두 문화의 공통점을 보면 첫째는 사악을 물리치고 길복을 추구하는 것인데 실현하는 수단은 ‘도신’(跳神)이다.<sup>89)</sup> ‘도신’과정에서 샤먼은 인간, 귀신과 신 사이의 중개자로서 제사의식의 진행자 역할을 담당한다. 둘째는 양자 모두 원시신앙에서 발전한 것이며 자연숭배, 토tem숭배, 조상숭배를 거쳤고 공통된 세계관 즉 귀신관념을 가졌다. 셋째는 양자 모두 제사의식(祭祀儀式)과 ‘무술’(巫術)연

87) 위의 책, pp.177-178.

88) 중국 동북지방에서 신들린 샤먼이 노래하고 춤을 추는 것을 말하는데 이런 행위는 한국의 무당들의 굿을 하는 것과 비슷하다.

89) 무나(巫儺)문화에서는 굿을 하는 형식이다.

출을 한다.<sup>90)</sup>

다른 점은 첫째로 유목(遊牧)문화와 농경(農耕)문화의 차이이다. 중국 북방지역 샤머니즘문화는 북방 시베리아 초원 유목민족에서 기원된 것이고, 무나(巫儺)문화는 중국 남방지역 농업민족에서 기원한 것이다. 유목 사회의 유동성과 농업사회의 상대적인 안정성 때문에 각자지역의 특색과 민족성을 나타낸다. 유목민족의 생산, 생활의 유동성 때문에 북방 샤머니즘문화에서 씨족, 가족의 보호신이 나타날 수 있다. 따라서 샤먼의 전승에는 필연코 씨족성과 가족적 특성이 있게 되고 제사의식에서도 집단성을 나타낸다. 그러나 농업민족은 생산 및 생활에서 상대적인 안정성 때문에 무나(巫儺)문화에서는 보호신이 없고 무사의 전승은 가전이나 스승으로부터 전수하는 형식을 취한다. 제사의식에서도 선명한 개체성(개인 또는 가정)을 띤다. 두 문화의 지역성과 민족성은 또 신의 계통, 신상(神像) 신식(神飾), 법기(法器), 점복(占卜) 등 면에서 나타난다. 둘째는 신앙발전변화 양상이 다르다. 샤머니즘문화와 무나(巫儺)문화는 모두 연속되어 왔다. 북방 샤머니즘문화는 지금까지 자연숭배, 토렘숭배, 조상숭배와 같은 오래된 원시적인 문화이기 때문에 지나간 발전단계를 거쳐 지금까지 조상숭배의 농후한 특징을 보존하고 있다. 현재 존재하고 있는 형태를 보면 아직도 자연종교적 성격이 있다. 비록 후기에는 인위적인 종교, 예컨대 라마교(喇嘛教)의 영향을 받은 흔적은 있지만 인위적인 종교와 합류하지 않았다. 무나(巫儺)문화는 비록 자연숭배, 토렘숭배와 같은 자연종교에서 기원했지만 점차 유, 석, 도(儒, 釋, 道)의 영향을 받아 민간에서 민속과 결합한 독특한 신앙이 되었다. 셋째로 원시종교문화 메시지를 전달하는 방식이 다르다. 샤머니즘문화의 주축을 이루는 것은 제사와 무용이다. 무나(巫儺)문화의 표현방식은 나제(儺祭)와 나무(儺舞)의 발전과정을 거쳐 최종적으로 나희(儺戲)로 변화하였다. 나희(儺戲)는 발전과정에서 원시적인 무(巫)문화를 보존했을 뿐만 아니라

---

90) 중국 북방 샤먼들의 '무술'(巫術)은 '도신'(跳神)이라 하고, 중국 남방 무사(巫師)들의 '무술'巫術은 '도신'(跳神) 또는 '도나'(跳儺)라고 한다.

중국전통적인 유, 석, 도(儒, 釋, 道)의 교류와 영향으로 북방 샤머니즘 문화보다 더 많은 문화유산을 보존하였다. 북방 샤머니즘문화는 무나(巫儼)문화의 문화유산 보존형태면에서 더 원시성을 띤다.<sup>91)</sup>

현재 중국 학술계에서 샤머니즘 용어는 중국민간의 신들림의 특징을 표현하는 여러 민속적 종교현상을 통칭하고 있다. 중국 샤머니즘 연구학자 색인(色音)은 “샤머니즘 용어를 채택한 이유는 국제 학술계와의 연계 및 소통을 하기 위해서라고 보았다. 즉 샤머니즘은 중국학술계가 국제학술계와 직접 대화하기 위한 공용(共用)개념이다.”<sup>92)</sup>고 하였다.

유럽인들은 지속적인 탐험 및 연구의 확대함에 따라 샤머니즘이란 종교현상이 퉁구스족의 점유물이 아니라 비슷한 종교현상이 세계적으로 널리 분포되어있다는 사실을 발견했다. 이런 상황에서 학술계는 개념어의 혼란을 피하고자 샤머니즘에 대하여 논쟁하였지만, 결과적으로 넓은 의미에서의 샤머니즘과 좁은 의미에서의 샤머니즘으로 구분하였다. 협의적인 정의(定義)는 시베리아를 중심으로 하는 동북아시아의 여러 민족, 즉 퉁구스 민족의 민간신앙을 전형으로 삼고, 샤머니즘의 범위를 그 지역의 민간신앙을 모두 포함하였다. 넓은 의미에서의 정의(定義)는 동쪽의 베링해협에서 서부 스칸디나비아반도 및 북아메리카주, 오스트레일리아, 북극의 에스키모인들의 모든 원시적인 무술(巫術)을 샤머니즘에 포함하였다. 현재 국제 학술계에서 통용되고 있는 샤머니즘 개념은 바로 넓은 의미에서의 샤머니즘이다.

---

91) 鹿修明, 『薩滿文化與儼文化的比較』, 『黑龍江民族叢刊』, 1990년 제2집.

92) 色音, 「中國薩滿式文明的宗教人類學解析」, 『薩滿信仰與民族文化』, 中國社會科學出版社, 2009, p.23.

### Ⅲ. 본향(本鄉) 의식과 문학 본질론

한 문학가가 일생 동안 받는 지역문화의 영향은 매우 중요하고 복잡하다. 그는 출생지 지역문화의 영향을 받을 수도 있고, 성장하여 객지를 유랑하면서 받는 타향문화(他鄉文化)의 영향도 있다. 그러나 그가 받은 여러 지역문화의 영향에서 어느 것이 가장 기본적이고 중요하며 강렬한 것인가? 많은 사실이 증명하듯이 결정적인 영향을 주는 것은 바로 그의 본향문화(本鄉文化)이다. 본향문화는 그의 모체문화(母體文化)이며 그가 문학의 싹을 트고 성장하는 토양이다. 그가 성장하여 고향을 떠나 사업이나 공명(功名)을 추구하고 개체(個體)가치와 사회가치를 실현하는 과정에서 타향문화의 영향을 받는다. 그러나 그는 어떤 시각과 차원에서 타향문화를 받아들이고 또 어떻게 타향문화의 영향을 받아들여 소화하는가? 이 모든 것은 그가 어린 시절에 경험한 본향문화의 지배를 받는다. 다시 말하면 “그가 어린 시절에 받은 본향문화의 영향은 그의 기본적인 인생관, 가치관 그리고 문화적 심리구조와 기본적인 문화태도를 결정하여 그의 문학의 뿌리와 근간을 구성하고 그의 ‘본색’(本色)을 구성하는 것이다. 타향문화는 오직 그의 문학을 더 풍성하게 만드는 부차적인 요소로 작용한다.”<sup>93)</sup>

본향문화의 영향은 한 문학가에게 있어서 매우 중요하다. “유년시기와 청소년시기 고향에서 받은 영향은 평생 그림자처럼 그를 따라다니는 것이기 때문에 그가 일생동안 받는 가장 중요하고 기본적인 영향이다.”<sup>94)</sup>

취밍더(徐明德)는 그의 지역문화연구에서 “사람마다 구체적인 지역문화의 영향을 받아 성장하는 것이다. 사람마다 유년기, 소년기에서 청년기까지 모두 지역문화의 영향에서 아(雅), 속(俗)문화와 가정문화의 교육을 받아 문화 심리적 구조를 형성한다. 그러나 이국타향에서 더 높은 문

93) 曾大興, 『文學地理學研究』, 商務印書館, 2012, pp.58-59.

94) 위의 책, p.60.

화교육을 받을 때에는 문화 심리적 구조가 더욱 새롭게 되고 더 높은 문화적 소양을 쌓게 되는 것이다. 그러나 어떻게 발전하여도 그의 문화 심리적 구조에는 영원히 고향의 지역문화의 특징이 낙인 될 것이다.”<sup>95)</sup>고 하였다.

## 1. 경주·신라문화 대 상시(湘西)·초(楚)문화

김동리를 이해하는 데는 신라의 천년 고도(古都) 경주<sup>96)</sup>와 신라문화<sup>97)</sup>는 중요한 의미를 지닌다. 경주는 공간적인 면에서 한국인의 역사적 고향이고, 신라는 시간적인 면에서 한국인의 역사적 고향이다.<sup>98)</sup> 김동리의 부인이자 작가인 서영은은 ‘김동리 안의 핵을 경주’로 규정하고, 그의 문학에 내재된 신화성, 토속성, 운명성이 경주라는 시공간으로부터 숙성되어 온 것이라 설명하였다.<sup>99)</sup> 경주는 또 조선인에게 민족으로서의

95) 徐明德, 「區域文化與文學關係斷想」, 靳明全主編, 『區域文化與文學』, 中國社會科學出版社, 2003, pp.181-182.

96) 경주는 식민지 시대 일본의 통치수단의 하나로 개발되어 대표적인 고도(古都)이고 고적 관광지였다. 그러나 식민지 상황의 비애를 배경에 깔고 있는 박영희의 경주 기행문에서는 경주는 제국주의의 힘에 유린당한 민족현실을 보여주는 역사적 폭력의 은유로서 표상되었다. (황종연 엮음, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008, p.135, 국제언어문화학회 엮음, 『신라의 재발견』, 국학자료원, 2013, p.199 참조함)

97) ‘신라’가 조선민족사의 영예로운 문화적 시공간으로 재인식되는데 결정적인 학문적 기여를 한 것은 1890년대부터 생산되기 시작한 일본의 동양사학이었다. 일본에게 신라는 제국의 취미와 힘이 현시되는 박물관이면서 조선의 지배를 정당화시켜주는 ‘약속의 땅’이었다. 제국 일본이라는 타자를 통해 신라의 문화가 세계적문화로 극찬 되고, 곧이어 석굴암의 발견, 금관총, 서봉총의 발굴이 이어지면서 조선의 지식인들에게 ‘신라’는 조선문화의 근원이며, 민족의 자부심으로 자리 잡게 되었다. 1920~30년대를 거치면서 조선의 지식인들에게 신라의 이미지는 민족의 형성과 민족문화의 연원으로 확고히 자리매김 되어갔다. 조선인은 신라의 유산 속에서 자주독립에의 의지를 발견했고, 예술적창조력의 극치를 보았으며, 조선 고유의 신성(神性)의 문화를 감지했다. 신라는 조선인을 자아 상실, 도덕적 타락, 정치적 무능으로부터 구해줄 어떤 유토피아적 미래의 가상이었다. (황종연 엮음, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008, pp.50-51, p.79, p.113, p.150. 참조함.)

98) 이종욱, 「잘못 만들어진 신라사 어떻게 극복할 것인가」, 『신라의 재발견』, 국학자료원, 2013, p.43.

99) 서영은, 「김동리 안의 경주, 또는 무극」, 『김동리가 남긴 시』, 권영민 편, 문학사상

자각과 긍지를 북돋우는 문명의 사적이었다.<sup>100)</sup> 김동리는 탑, 성, 절터 등 문화유적이거나 역사적 도시로서 뿐만 아니라 산, 물, 들, 수풀 등 자연적 공간으로서의 경주를 부단히 언급했다.<sup>101)</sup> 김동리의 많은 소설은 경주 지역을 배경으로 하고 있다.

「서문거리」란, 경주성(慶州城)의 서문(西門)이 있던 곳으로, 길가엔 쓰러져 가는 오막이 한 채 있었고, 그 오막의 앞뒤로 긴 돌무더기(옛 성이 무너진 채 돌무더기를 이룬 것)가 뻗어 있었고, 그 돌무더기 밖으론 반쯤 메워져 가는 개천이 돌무더기를 에워싸고 있었던 것이다. 그리고 이곳이 바로 내가 「허덜풀네」란 제목의 소품과 「서문거리」란 소설의 무대랄까 소재로 취해지기도 했던 데다.…주막에서 서쪽으로 약50미터 거리에 옛날의 늪은 회나무 두 그루는 그대로 서 있었다(한 그루는 둥치만 남았지만). 이 회나무 두 그루와, 북문안 동네의 회나무가 바로 그 「까치 소리」의 이미지를 투영(投影)시킨 모체라고 해도 좋을 것이다.<sup>102)</sup>

김동리의 작품을 보면 「무녀도」(1936)에서는 경주읍성 밖, 「산제」(1936)에서는 송호골, 「황토기」(1939)에서는 금오산이 배경이 된다. 이 밖에 경주의 옛성(「허덜풀네」1936, 「동구 앞길」1940)이나 경주 읍내의 기차다리 밑(「바위」, 1936), 그리고 서천과 북천이 만나는 예기소(「달」 1947, 「유혼설」1964), 불국사(「눈 오는 오후」, 1969), 선도산(「선도산」, 1976), 그리고 「늪」(1964), 「꽃」(1965) 「우물속의 얼굴」(1979), 「만자동경」(1979) 등은 모두 경주를 배경으로 하고 있다.

김동리가 경주에 대한 애착은 그의 글에서 엿볼 수 있다.

산천이란 무엇보다 우리에게 큰 의의를 가진 걸세. 그것은 생리적으로나

---

사, 1998, p.153-154.

100) 황중연, 「신라, 조선사의 고전적 고대」, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008, p.17.

101) 김주현, 「김동리 문학에서 경주의 의미」, 『김동리 소설 연구』, 박문사, 2013, p.353-354.

102) 김동리, 『명상의 늪가에서』, 행림출판사, 1980, p.122-124.

관념적으로나 우리와의 절대적 관련을 가진 곁세, 우리의 체질, 우리의 성격 사상 정서 운명 화복 이 모든 것이 산천을 두고는 따로 상상할 수 없는 곁세. 더구나 옛날에 본 산천을 다시 본다는 건 아마 우리 인생의 제일 큰 행복이요 동시에 정명(定命)이라 할 것일세.<sup>103)</sup>

나는 언제나 내 고향이 경주란 것을 자랑스럽게 생각하고 있다. 그것은 신라 천 년의 고도(古都)이기 때문이다. 신라가 천 년 동안이나 그곳을 서울로 삼았다는 명목(名目)에서가 아니라, 신라 천 년이 고스란히 그곳에 지금도 실려 있다고 믿기 때문이다.<sup>104)</sup>

김동리가 경주를 자랑스럽게 생각하는 원인은 당대의 문화운동을 주도한 잡지였던 『개벽』지에 실린 기사 「일천년 고도 경주지방(一千年古都慶州地方)」에서도 찾아볼 수 있다.

(경주는) 영남의 鄒魯의 鄉이요 사대부의 鄉이라 하여 제법 禮義廉恥를 숭상하고 따라서 正邪의 分別이 명확하였다 한다. 그중에도 특히 경주는 羅代로부터 李朝에 일이기까지 인물의 명산지로 現今도 道내 타군에 비하여 소위 兩班유생이 다하여 東方君子國의 미풍양속을 말한다.<sup>105)</sup>

그러나 김동리의 예민한 감수성은 당대의 사회적 분위기, 즉 암울한 식민지치하의 삶에 대하여 깊은 생각을 할 수 밖에 없었을 것이다. 김동리는 그의 고향 천년의 고도 경주를 폐허로 인식하였다. 그는 「고향에 다시 가보니」라는 글에서 “내 어릴 때 내 눈에 비친 고도는 폐허였다. 그것은 끝없는 슬픔이요, 우울이요, 주검이었다.”라고 썼고, 소설 「폐도의 시인」에서도 이런 의식을 표현하였다.

나는 폐도(廢都)에서 태어났다. 나는 어름짱같이 차디찬 폐허를 밝고 무

---

103) 김동리, 「산재」, 『중앙』, 1936, 9, pp.40-41.

104) 김동리, 『자연과 인생』, 국제문화사, 1965, p.116.

105) 국제언어문화학회 엮음, 『신라의 재발견』, 국학자료원, 2013, pp.133-134.

덤속 같은 공기를 호흡하고 살아났다. 나는 폐허 재단에 초소불을 밝히고 화려한 옛 꿈을 찾는 자다. 묵은 전통과 희구의 로맨티시즘은 내 오관에 홀리고 있다. 전통의 아들 폐허의 아들 이것이 나의 숙명이다. 나는 아모리 발버둥치고 애를 써도 이 묵은 전통의 옛 꿈에서 영원히 버어나지 못하리라. 내 머리 우에는 무거운 폐도의 총기(塚氣)가 눌르고 있다.<sup>106)</sup>

경주의 우울과 향수는 과거에 갇힌 장소, 무덤 위의 삶을 영속해야 하는 근대 경주인의 운명 같은 것이었다.<sup>107)</sup> 김동리는 그의 시 「歸去來行」에서 고향 경주를 “어제 바람이 오늘 불고, 저승이 이승을 이기는 곳”이라고 하면서 은유적으로 일제에 대한 반항의지를 표현하였다. 방민호는 “죽음이 삶을, 과거가 현재를 이기는 역설적 의지, 죽어서도 사는 초극의지를 중심으로 구조되고 있다는 점에서 김동리 소설은 특별한 가치를 지니며 이것은 당시 현실에 맞설 수 있는 방략”이라고 하였다.<sup>108)</sup>

김동리 작품의 향토적 색채가 바로 경주를 배경으로 한 것에서 연유되었다고 볼 수 있다. 이러한 향토색의 바탕에는 신라문화와 신라혼에 대한 숭상이 내재되어 있다. 김동리에게 있어서 한국적, 신라적, 경주적인 것이 뿌리 깊게 박히게 된 것은 그의 큰형 범부의 사상과 이념의 영향 때문이다. 하지만 보다 근원적인 것은 자신이 태어난 장소인 경주, 나아가서 한국인으로서의 한국의 혼을 상징적 신화의 공간인 경주에서 찾으려 했던 노력 때문이기도 하였다.

여기에 대해 김동리는 “한국인의 종교의식에는 신과 인간을 연결해주는 특수한 존재가 있는데, 이 역할을 무당이 하고 있다. 한국인이 추구하는 신의 개념은 서양인들이 추구하는 신의 개념과 많은 차이가 있으며, 새로운 인간관이다.”라는 주장을 늘 해왔다. 김동리는 한국적인 것을 찾다 보니, 무당을 발견하였고 무당의 전신인 화랑의 존재를 추구하였

---

106) 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010, p.365.

107) 황중연 엮음, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008, p.94.

108) 방민호, 「김동리의 일제 말기 넘어서기」, 2013년 5월 17-18일 하동 화개장터 '역마'광장에서 '김동리탄생 100주년 기념' 발표문을 참조함.



다. 그러므로 자연스럽게 작품의 배경을 경주로 할 수 밖에 없었고 그것 또한 산천과 초목 등 자연의 모든 것과 대화를 나누고 자연에 대해 유별난 감정을 지녔던 유년기 때 성향의 반영이기도 하였다.

경주는 고조선 이후의 무속적 분위기에 통일 신라의 불교가 접목되어 형성된 독특한 정신적 전통을 지니고 있는데, 오랜 시간이 흐름 속에서도 변하지 않는 원천적 민족정신이 그대로 이어져 경주 곳곳에 서려 있다.

‘신화적 지리’에 해당하는 경주는 김동리가 자라던 때, 태고적 분위기, 원시적 분위기가 훼손되지 않은 채 자연 그대로의 분위기를 간직하고 있었기 때문에, 토속적, 무속적 분위기가 강렬하게 드러나 있다. 그러한 분위기 속에서도 일명 ‘무당촌’인 성건동은 성 안에 거주할 수 없었던 소외된 무당이나 빈민들이 무너져 가는 뱃집에서 살고 있던 적막한 곳이었다. 또한 경주의 독특한 풍경은 바람이 불면 황사로 눈을 뜨고 걸어도 사물이 뿌옇게 보이는데다 그 너머의 자기네 울타리의 살구꽃이 어렴풋이 보일 때면 말로써 표현할 수 없는 상황이 나타난다. 이승인지 저승인지, 꿈속인지 현실인지조차 구분되지 않는 상황이 지속되는데, 마치 무당이 접신하는 순간, 즉 엑스터시 상태의 몽환적 분위기 같은 것이 경주의 곳곳에 깔려 있다.

경주를 배경으로 창작한 김동리의 소설들을 이해하려면 반드시 경주에 위치해 있는 성건동(城乾洞, 일명 무당촌)과 예기소와 같은 신비한 장소를 빼놓을 수 없다.<sup>109)</sup> 경주에서 성건동의 분위기는 김동리 작품에서 매우 중요한 작용을 한다. 「무녀도」, 「소년」, 「허덜풀네」, 「을화」, 「만자동경」, 「까치소리」 등의 배경이 되어 현재와 과거, 삶과 죽음이 공존하고 있는 신성한 곳이다. 김동리 문학의 ‘신화적 지리’(Mythical

---

109) 신성한 공간은 항상 어떤 분위기를 지니고 인간에게 나타난다. 그러한 공간은 무엇인가 세속적인 것과 다른 것에 의해 우주론적 원리나 성현이 지니고 있는 표상에 의해 지시된다. 모든 성소는 신의 현현에 의해서 신성화되는데, 성인이 살았거나 기도했거나 문헌 장소는 성화되고, 신성한 장소로서 울타리나 돌을 세워 인접한 세속적 공간과 분리된다. 엘리아데 지음, 이재실 역, 『종교사 개론』, 까치, 1993, pp.345-347.

geography)에 해당하는 곳이다. 김동리의 둘째형 영봉의 큰아들인 김 윤홍의 설명에 의하면 성건동의 분위기는 다음과 같다.

옛날 내가 어렸을 때 성건동에는 「무녀도」의 배경으로 나오는 무당집과 같은 음침한 분위기가 무수히 많이 널려 있었다. 역겨운 흙냄새가 나는 돌 담장, 도깨비집 같은 곳이 많고 사람의 자취도 없는 그런 곳이 많이 있었는데 그 당시에는 병원이 거의 없어 병이 나면 하는 수 없이 무당집을 찾아가야 했다.<sup>110)</sup>

성건동은 「무녀도」에 나오는 무당집 같은 곳이 많았다. 어린 아이들에게는 무시무시하기까지 했던 그런 성건동의 분위기는 김동리에게 있어서 하나의 특질적인 지질(地質)로 굳어져 정신세계 한 부분을 구성하게 된다. 성건동의 이러한 분위기에서 자라난 김동리는 무속에 대한 남다른 견해와 애정을 지니게 되었고 그것은 나중에 한국 전통과 그 전통이 사라져 가는 것에 대한 깊은 이해와 애정으로 발전하였다.

‘예기소’라는 곳이 경주에 있다. 그 곳은 유명한 소(沼)이다. 물이 아주 깊은 전설적인 물로 예기소라는 이름을 갖고 있거든. 그러니까 깊은 물을 여기(경주)서 청수라 하거든. 그래서 예기청수라 한다. 거기엔 물이 깊어서, 밑이 우물같이 파여 있는 곳이 있는데, 주변에는 열은 데도 발을 잘못 디디면 그대로 물에 빨려 들어간다. 그래서 많이 죽기도 하고 그랬는데, 그것은 기생이 사람을 유혹해서 물에 안고 들어간다 하듯이 물이 사람을 유인한다고 해서 예기소라 한다. ‘예기’(藝妓)란 기생이란 뜻이다. 기생이 사람을 끌어들이듯이 물이 사람을 끌어들이는 것과 연결시켜서 예기청수, 예기소라 한다.<sup>111)</sup>

경주에 있는 예기소는 자연적으로 생긴 늪이다. 예기청수라고도 하는

---

110) 김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, p.70.

111) 위의 책, pp.68-69.

데, 김동리는 어렸을 때부터 ‘용이 승천하다가 승천하지 못하고, 용이 못된 이무기가 물속에서 사람을 잡아먹는다.’ ‘명주 실꾸리가 하나 다 들어가도 끝이 없을 만큼 깊다.’ ‘해마다 한두 명씩은 사람이 꼭 빠져 죽는다.’는 이야기를 듣게 되었다. 그러므로 예기소는 김동리에게 처음으로 죽음이라는 신비성과 신성사(Sacred History)를 인지하게 해주는 중요한 공간으로 된다. 엘리야데에 의하면 신성한 공간은 어떤 형태를 띠고 인간에게 나타나게 되는데, 예기소라는 공간은 오래 전부터 김동리에게 뿐 아니라 경주 사람들에게 신성한 공간으로 인지되어 왔다. 김동리가 태어난 경주라는 공간, 특히 성건동과 예기소는 선형적으로 주어진 공간으로서 그에게는 매우 특별한 의미를 갖는다. 그 곳은 한국의 전통이 숨쉬는 곳이며 한국 고유의 샤머니즘이 뿌리를 내리고 있는 곳이기도 하다.

김동리는 경주라는 고장이 원래는 신라시대 이전으로 거슬러 올라가면 무속적 분위기가 지배적이었는데 ‘화랑제도’라는 것이 바로 무속 행위 및 정신을 위한 신앙적 열이며 이것이 바로 한국 고유의 열이라고 밝히고 있다. 이런 생각은 그의 형 김범부가 일찍이 제시했던 화랑정신과 같은 것이다. 김동리와 그의 정신적 지주였던 범부의 사상을 이해하려면 이 화랑정신에 대한 고찰이 선행되어야 한다. 김동리의 작품을 사상적 측면에서 추적하는 연구자들은 불교, 유교, 도교의 복합적 정신으로, 때로는 인간중심주의인 제3휴머니즘으로 파악하고 있는데 이 또한 여러 사상과 예술의 복합체인 화랑정신과 그 성격이 같은 것이다.

신라의 전형적인 본향문화는 화랑도로 귀결할 수 있다. 신라사는 화랑사라 할만치 화랑의 역할은 매우 중요하였다. 김동리는 그가 “인생에 대해서 득력(得力)한 것은 김범부의 화랑담(花郎譚)이다.”고 하였다.<sup>112)</sup> 신라의 화랑문화는 김동리에게 그 무엇보다 중요한 것이었다.<sup>113)</sup>

112) 김범부, 『화랑외사』, 이문사, 1981, p.180.

113) ‘화랑’은 신라의 풍류정신과 상무(尙武)정신을 상징하지만 담론화 되는 맥락에 따라서, 또는 그 담론화의 주체에 따라서 정치적, 문화적 효과가 달라진다. 예컨대 식민시기 일본에 의해 오염된 ‘화랑’은 조선의 청년들에게 환상적으로 제시된 담론

「삼국사기」를 저술한 김부식은 화랑들을 ‘혹은 도의를 서로 연마하고, 혹은 가락으로 서로 즐기며 산수를 노닐며 멀어도 이르지 않은 데가 없다.’고 하였다.<sup>114)</sup> 최치원은 화랑의 도를 ‘풍류’라고 하였다. 그는 화랑의 사상이 삼교, 즉 공자의 유교와 석가의 불교, 그리고 노자의 선교(도교)를 포함하였음을 분명히 했다.<sup>115)</sup>

김범부의 『풍류정신』에 의하면 이미 고조선 때부터 한국은 문화적으로 샤머니즘 계에 속하였다.

갈홍이 지은 「포박자」라는 책은…그 글 가운데에 ‘皇帝到靑邱過風山見紫府真人習三皇內文碑刻之謂之萬神’이라는 글이 있다…萬神이란 말은 지금의 ‘무당’을 가리키는 것이라 하니 ‘萬’은 곧 샤먼(Shaman)의 약어이다. 우리 민족은 어족으로는 우랄·알타이계요, 종족은 퉁구스(만몽계)계요, 문화는 샤만계이다.<sup>116)</sup>

신선의 仙道는 한국에서 발생하였다. 중국 上代の 문헌, 十三經 중의 『老子』, 춘추시대까지도 신선설이 없었다. 전국시대에 와서야 『莊者』, 『楚辭』에 비로소 선인, 神人說이 거론된다.

선은 人변에 山자 또는 遷자로 쓰는데, 산에 사는 사람 또는 인간 세상에서 遷去한 사람(山人)이라는 뜻의 회의문자이다. 仙의 음이 ‘센’이니, ‘새이’는 무당을 말하고 경상도에선 ‘산이’가 무당이다. 그러므로 ‘산이 씨자 무당의 씨자’라고 하는 속담이 있고, 땅재주하는 사람이 ‘아우구산이로구나’하는데 이것은 降神하는 데에 쓰는 소리이다. 이 ‘산이’니 ‘센’이니 하는 어원

---

이었으며, 학병 지원과 국가를 위한 죽음을 민족의 이름으로 고양하는 역사의 심미적 변형이며 ‘화랑’이야기는 또 근대적 국민국가를 지향하던 대한제국의 애국계몽기에 이상적인 국민상의 원천으로 소환된 근대의 발명품이었다. 화랑이야기는 또 근대 초기 지식인들이 ‘조선’이라는 자기수성을 위해 조선 정신의 원류로 소환한 이래 이러한 불변의 ‘민족정신(문화)’, ‘전통’이라는 신화에 부합하는 것으로 받아들여졌다. 한국전쟁이후 김동리, 서정주 등의 남한 문단의 주류들은 화랑으로 대표되는 신라정신을 축으로 하여 남한식 민족문학을 구성해갔다. (황중연엮음, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008, p.171, p.219, p.253, p.254.참조함)

114) 『삼국사기』, 권 제4(신라본기 4), 진흥왕 37년.

115) 위의 책.

116) 김범부, 『풍류정신』, 영남대학교출판부, 2009, p.150.

은 근본 ‘샤만’에서 온 것이다. 몽고계에서 전한 샤만은 곧 무당이라는 뜻이다. 이것은 몽고계의 고대문화와 공통성을 가진 神道思想에서 온 것인데, 무당 중에서 강신이 잘 되는 이를 ‘샤만’이라고 하며 신 집히는 사람도 ‘샤얀’이라고 한다. 센, 새이, 산이, 이 모두 샤먼에서 파생된 것이다.<sup>117)</sup>

김범부의 관점에 의하면, 신라시대의 화랑은 샤머니즘과 밀접하게 연관된 존재라고 할 수 있다. 화랑은 당대의 샤먼 즉 무당이었다. 김범부가 “화랑정신 가운데 세 가지 요소를 먼저 우리가 규정을 하고 그 규정 밑에서 이 화랑정신을 살펴야 화랑의 전모(全貌)를 관찰할 수 있습니다.”라고 하였다. 첫 번째 요소로 종교적 이유를 꼽는 까닭도 화랑이 샤먼의 계승자라는 사실에서 기인한다.<sup>118)</sup>

신라의 지배층은 무교와 직결되어 있다. 『삼국유사』에 의하면 신라의 시조인 박혁거세가 죽은 뒤 그의 몸이 하늘로 올라갔다가 다섯 개로 나뉘어 떨어졌다고 하는데 이것은 시베리아 샤먼들의 신병 체험을 상기시킨다. 시베리아의 샤먼들 역시 신병을 겪을 때 상상 속에서 자신의 몸이 분해되는 강렬하면서도 극히 고통스러운 체험을 하게 되는데 이것과 박혁거세의 그것은 비슷한 맥락에서 이해될 수 있다. 이와 대조적으로 그의 아들인 남해 차차웅은 김부식이 『삼국사기』에서 명확하게 무당이라 명시했다.

김범부는 신라의 샤머니즘을 이은 종교 신앙을 화랑도 또는 풍류도라고 설명하였다.

國風으로서 神道가 我邦文化의 근원인 것은 더 費言할 필요가 없고, 신라 건국 초기에 시조 혁거세의 神德으로서 奉戴王國이 우리 東土에 최초로 성립되었다. 그래서 이 神道尊尙의 風韻이 세월에 따라 성장하고 세련되어

117) 위의 책, p.205.

118) “첫째는 宗教的 要素입니다. 둘째는 藝術的 要素입니다. 셋째는 軍事的 要素입니다. …最古代에 있어서 花郎의 一面이라는 것은 역시 巫俗과 直接 關聯이 있습니다. 巫堂이 하는 일 大部分이 古代의 花郎이 하는 일입니다.” 김범부, 『화랑외사』, 이문사, 1981, pp.218-222.

서 마침내 風流道가 출현하면서 문화면으로 정치면으로 신라의 번영을 가져왔던 것이다.…그러므로 花郎은 國仙이라고 하고, 花郎史를 仙史라고 하며, 花郎道는 風流道라고 하였다.

화랑은 神官으로서 그 지위는 사회적으로 최고위였으며, 풍류도는 국교였다. 화랑도는 그 당시 하나의 종교로서 그 영도자가 ‘도령’이며 그 단체를 ‘낭도’라고 하였고 평시에 종교적 수련과 음악, 무당, 무술 등을 수련하였는데 음악, 무용은 신과 교제하는 의식으로서 사용된 것이다. 그것이 뒤에 불교, 유교가 들어오면서 그 권위를 잃게 되어 무당은 사회적으로 천민 계급에 떨어지게 된 것이다.<sup>119)</sup>

김범부는 동양철학을 하였지만, 그 사상의 정수는 화랑에 있다는 것을 잘 말해준다. 그러므로 그를 가장 존경해 마지않았던 김동리 역시 화랑에 대해 끊임없이 추구하였다. 그의 초기작 「화랑의 후예」(1935), 「무녀도」(1936), 「산제」(1936), 「허덜풀네」(1936)등과 「개를 위하여」(1948), 「당고개 무당」(1958), 그리고 말년작에 해당되는 「을화」(1978) 등은 현대의 화랑 이야기라 할만하다. 이것은 화랑에 대한 김동리의 관심을 읽을 수 있다. 화랑의 존재는 김동리 문학에서 처음과 끝을 관류하는 대상이다. 화랑은 신라 천 년과 현대의 경주를 잇는 매개 고리였으며, 김동리의 사상의 연원이 된다. 김동리에게 있어서 경주는 “민족의 자랑인 역사와 전통의 본거지이며 그 상징이었다.”<sup>120)</sup>

역사, 지리, 민족의 차원에서 고찰해보면 선충원의 고향 상시는 선진시대(先秦時代)에 초(楚)나라에 속하였고, 진(秦)나라가 중국을 통일한 이후 전국에서 군현제(郡縣制)를 강행하였을 때 김중군(黔中郡)(지금의 호남, 강서, 사천, 귀주 4성의 변두리)에 소속되었고, 한(漢)나라 때는 무릉군(武陵郡)이라 하였다. 한나라 때부터 중앙정권은 무력으로 상시지역의 묘민(苗民)들을 귀속시키려 했지만 묘민들이 승복하지 않아 역대 봉건왕조는 끊임없이 묘민들에 대한 토벌을 감행하였다. 한족과 상시의

119) 김범부, 『풍류정신』, 영남대학교출판부, 2009, p.144. p.205. p.206.

120) 김동리, 『취미와 인생』, 문예창작사, 1978, p.96.

소수민족 사이는 동화와 반동화, 정복과 반정복의 끊임없는 투쟁의 연속이었다. 동한(東漢)때부터 수(隋)나라가 건립되기 전까지 500년 동안 토가족과 묘족은 한족 통치에 반항하는 대규모의 봉기를 일으켰다. 당(唐)나라 때부터는 토벌군이 실패하였다는 기록이 많아 한족 지배 정권은 단지 무력으로 진압하던 기존의 책략을 ‘이이제이’(以夷制夷)라는 책략으로 바꾸었다. 따라서 상시의 토가족, 묘족 지역은 800년이 넘게 세습 토사(土司)<sup>121)</sup>통치를 하게 되었다. 명(明)나라 때는 묘족들이 살고 있는 지방에 높은 벽을 쌓아두고 ‘외지사람은 묘족 산채에 들어가지 않고, 묘족 토착인은 산채를 나오지 않는다.’(客不入峒, 苗不出境)는 민족 격리정책을 시행하였다. 이들은 또 묘족을 ‘귀화되지 않은 묘족’(生苗)과 ‘귀화된 묘족’(熟苗)으로 나누어 동화정책을 실행하였다. 청(淸)나라 강희(康熙), 옹정(雍正)황제 집권 시기는 서남 소수민족 지역의 토사제도를 폐기하고 유관(流官)을 설치하여 ‘토사를 폐기하고 유관을 설치하는’(改土歸流) 정책을 실행하였다. 이렇게 중앙정권은 상시지역에 대한 봉건적 통치를 확립하였다.<sup>122)</sup>

상시의 묘족과 토가족은 중앙정권과의 대치 속에서 늘 최고 권력자의 신경을 자극하였으며 통치자들이 역사에 남은 오점을 지우려고 애를 써도 뚜렷한 흔적이 남아 있을 수밖에 없었다. 매번 정치, 군사적 충돌이 있을 때마다 상시의 역사서는 하얀 공백이었다. 응당 기록되어야 할 상시의 각 민족들의 역사는 망각되었고, 정통 밖의 상시인들의 인생은 소외된 ‘인생’이 되었다.<sup>123)</sup>

상시의 지세 구조는 매우 복잡하다. 1500미터를 넘는 높은 산은 많지 않지만 400미터부터 1000미터 사이의 구릉(丘陵)이 이어지고 산봉우리의 기복이 심했다. 상시지역은 많은 산굴, 물살이 급한 하천, 일락천장의 절벽들이 수려한 한 폭의 그림과도 같아 장강 지역에서 경치가 아주

121) 조정에서 지방토착인의 두목을 합법적인 관리자로 임명하여 지방의 군사, 행정, 경제, 법률 등 모든 것을 책임지는 사람을 지칭함.

122) 凌宇, 『沈從文傳』, 北京十月文藝出版社, 1988, p.10.

123) 위의 책, p.12.

뛰어난 곳으로 명성이 자자하였다.<sup>124)</sup>

일찍이 19세기부터 상시는 경치가 아름답기로 유명하다. 이 지역은 중국의 산수화가나 문인, 서예가들이 그림으로 그리거나 시를 지어 읊지 않아 ‘중국의 스위스’라는 미칭을 얻었다. 외국 관광객들은 상시를 양자강유역에서 경치가 가장 독특한 지역이라고 한다. 왜냐하면 오직 상시지역만이 20세기에 와서도 외부와 격리되어 있었기 때문이다.<sup>125)</sup>

상시는 옛날부터 묘족, 야오족(瑤族), 동족(峒族), 토가족이 사는 곳이었다. 토가족은 스스로를 주인이라 하고, 묘족을 이웃이라고 하며 상시에 살고 있는 한족을 객민(客民)이라 하였다. 진나라와 한나라가 지배하는 동안 상시는 묘족과 토가족이 활동하는 지역이었고, 이들이 상시를 가장 먼저 개발하고 가장 오래된 문명을 창조해냈다. 그러나 당나라 이전에 이들은 한족으로부터 야만인으로 취급 받았다. 역대 봉건왕조의 역사책에는 상시의 소수민족들을 남만(南蠻), 서남만(西南蠻), 반호만(盤瓠蠻), 무릉만(武陵蠻), 오계만(五溪蠻)이라고 불렀다. 이들은 한족이 남방 소수민족을 몇 천년동안 정복하고 동화시키는 과정에서 지속적으로 멸시를 받아왔다. 결국 상시의 소수민족들은 고향을 떠나 깊은 산속으로 피신할 수밖에 없었다.<sup>126)</sup>

토착민의 하나로서 묘족은 그들의 조상이 황제(黃帝)시대의 치우(蚩尤)라고 믿었다. 전설에 의하면 치우는 한족의 조상인 황제의 라이벌이었다. 사마천(司馬遷)도 『사기·초세가(史記·楚世家)』에서 초나라 임금 웅거(熊渠)와 웅통(熊通)은 만이(蠻夷)라고 자칭하였다고 기록하였고, 그들의 조상은 주무왕(周武王)이 주(紂)를 토벌하는 데 공을 세워 초민족이 자기의 나라를 가지게 되었다고 하였다. 『청사고(淸史稿)』에서도

---

124) 金介甫 지음, 虞建華, 邵華強 역, 『沈從文筆下的中國社會與文化』, 華東師範大學出版社, 1994, 7, pp.1-2.

125) 金介甫 지음, 符家欽 역, 『沈從文傳』, 時事出版社, 1990, p.15.

126) 凌宇, 『沈從文傳』, 北京十月出版社, 1988, pp.23-25.



남방 소수민족들은 정통성 있는 중화민족과 다르다는 사실을 입증하듯이 이곳 사람들을 “언어와 음식이 중화 풍속과 완전히 달라서 ‘묘’(苗)라 하고, ‘만’(蠻)이라고” 하였다.<sup>127)</sup>

묘족의 발상지는 양자강 중, 하류에 위치해 있었으며 이후 사방으로 확산되었다.<sup>128)</sup> 그러나 묘족은 오래전부터 한족 통치자들로부터 야만인 취급을 받아왔고, “폭정 및 폭정에 대한 반항은 모든 도로와 방어기지를 피로 붉게 물들였다.”<sup>129)</sup> 역대 봉건통치자들이 편찬한 역사서에는 ‘야만족’에 대한 정복과 살육 외에는 상시에 대한 언급이 없다. 묘족과 토가족은 자기 민족의 문자가 없기 때문에 민족의 역사를 기록할 수 없었다.<sup>130)</sup>

문화적 차원에서 살펴보면 양자강 유역은 황허(黃河) 유역과 마찬가지로 아주 오랜 시절부터 독특한 문화를 잉태해왔다. 초 민족이 형성된 후, 그들은 이 지역 문화의 대표가 되었고 지속적으로 중원문화와 교류하였다. 춘추전국 시대에 북방의 중요한 문화전적(典籍) 『시(詩)』, 『서(書)』, 『예(禮)』, 『악(樂)』 등이 초나라 귀족들의 학습교재가 되었다. 그러나 초 민족은 중원 문화와 현저한 차이가 있는 자신들 문화의 독특한 특징을 보존하여 오랫동안 중원으로부터 이민족(異族) 취급을 받았다.<sup>131)</sup> 이에 대한 한족의 생각은 다음과 같은 문장에서 엿볼 수 있다.

후난지역은 옛날로부터 형만(荊蠻)의 곳으로 불렸다. 이 지역은 높은 산과 험난한 령(嶺)이 많고 안개가 자욱하며 장기(瘴氣)가 만연하고 맹수들이 무리를 지어 다니는 곳이다. 험준하고 열악한 자연환경 때문에 초나라 사람들의 생산력은 극히 낮다. 그들은 자신이 생활하고 있는 세계에 대하여 익숙하기도 하고 또 낯설기도 하며 친근하면서 또 멀리 느끼게 한다.

---

127) “言語飲食，迥殊華風，曰苗，曰蠻。”『清史稿·土司傳』，中華書局，1977.

128) 羅義群，『苗族文化與屈賦』，中央民族大學出版社，1997，p.1.

129) 沈從文，『我所生長的地方』，『沈從文全集』(13권)，北岳文藝出版社，2002，pp.405-406.

130) 凌宇，『沈從文傳』，北京十月出版社，1988，p.40.

131) 秦瑜編，『中國文化性格』，長安出版社，2006，p.164.

하늘과 땅, 귀신과 인간, 산천과 인간, 심지어 금수와 인간 사이에 그 어떤 기묘한 연결이 있는 것을 알 수 있지만 또 이해하기 힘들다. 이들의 생활에는 거의 전지전능한 도사(導師)가 있는데 바로 무사(巫師)이다.<sup>132)</sup>

한나라 때부터 동중서(董仲舒)의 학설을 받아들여 사람들의 관심사가 되는 문화현상은 거의 정치, 도덕 측면에 한정되어 유가 중심의 정교(政敎) 문화체계가 확립되었다. 이후 삼강오상(三綱五常)의 도덕관념이 생겨났는데, 문학적 차원에서 본다면 “감정은 흘러나오되 예의에 맞게 한다. 도를 담은 문장은 바로 성인을 대신하여 입언(立言)하는 것이다.” 이와 달리 초문화는 신화가 많은 비중을 차지하고 문화적 차원에서 본다면 초문화는巫문화 계열에 속한다.<sup>133)</sup>

상시는 초나라 문화의 영향을 많이 받은 곳이다. 위에서 언급한 바와 같이 상시는 전국시대에 형만에 속하였고, 초나라가 강대해진 이후 남방을 통일하면서 점차 초나라 지역에 소속되었다. 초나라의 역사는 2000년 넘게 지속되었고 중국의 남방을 개척함으로서 북방의 화하(華夏)문화와 남만문화가 결합하여 상시의 본토 문화도 그 속에 융합되었다. 수천년이 지났지만 초문화는 상시의 넓은 지역에서 연속되었고 민간에서 늘 문화의 주도적인 지위에 있었다.<sup>134)</sup> “초나라 사람들은 무당과 귀신을 믿었으며 음사(淫祀)를 중히 여겼다.”<sup>135)</sup> 여기서 말하는 ‘음’(淫)은 유학에서 볼 때 바로 문화가 이성적이지 않다는 것이다.

문헌자료들을 검토해보면 중국인들의 무(巫)에 대한 신앙은 역사가 유구하다. 그러나 한나라 때 유명한 ‘무고지란’(巫蠱之亂)을 겪으면서 통치자들은 치국사상을 바꾸어 유가사상을 통치자의 정통사상으로 수립하였기 때문에 이후의 문화체계에서 巫문화는 주류에서 벗어나 소외된 가장자리로 밀려나게 되었지만 결코 소멸되지 않고 민간 암류(暗流)의 방식

132) 譚桂林, 龔敏津, 『當代中國文學與宗教文化』, 岳麓書社, 2006, p.35.

133) 安承雄, 「沈從文小說研究」, 上海復旦大學博士論文, 2000, p.20.

134) 위의 책, 같은 곳.

135) “信巫鬼, 重淫祀。”班固著, 顏師古注, 『漢書·地理志』(卷28, 下), 台北: 宏業書局, 1992, p.1666.

으로 존재해 왔다. 특히 중국 남방변방 지역은 통치자와 멀리 떨어져 있기 때문에 巫문화의 발전에 유리할 수 밖에 없었다. 따라서 변방에 속하는 상시지역에서 성행할 수 있게 되어 점차 지방의 주류문화로 자리 잡게 되었던 것이다. 게다가 교통이 불편하여 외부와의 교류가 많지 않아 중원지대의 정통사상과 다른 종교가 이 지방의 巫문화의 성행에 영향을 별로 주지 못했다. 자연조건의 제한으로 자연환경과 문화전통은 상시지역의 巫문화의 발전에 매우 중요한 요인이 되었다. 전형적인 중국남방 지역인 상시는 산과 물이 많고 구릉지형이어서 어디로 가나 풍경이 아름다운 곳이 많기로 유명하다. 늘 비가 오고 안개가 자욱하여 상시의 분위기를 더욱 신비롭게 하였다. 수려한 풍경과 청산녹수는 사람들의 사유를 자유롭게 하였고 탐미(耽美)와 낭만의 정서를 키우게 하였다. 상초(湘楚)문화는 태고(遠古)의 전통을 많이 보존하게 되었는데 이것이 바로 귀신을 믿고 제사를 숭상하는 문화이다. 예컨대 초나라 시인 굴원(屈原)이 창작한 초사(楚辭) 「구가(九歌)」, 「천문(天問)」, 「초혼(招魂)」, 「이소(離騷)」는 모두 초나라의 제사 노래와 초나라 여러 지역에서 유행하는 무가(巫歌)에서 소재를 얻은 것이다. 그 중에서도 「구가」는 초나라 무사가 영신(迎神), 오신(娛神), 송신(送神)때 부르는 제사 노래를 개편하여 지은 것인데 매 편마다 새로운 신(神)이 등장한다. 여기에서는 천신(天神), 태양신(太陽神), 하신(河神), 산신(山神) 등을 모시는데 상상력이 매우 풍부하고 대담하여 가장 원시적인 무풍(巫風)의 풍채(風采)가 돋보인다.

왕귀웨이(王國維)는 『송원희곡고(宋元戲曲考)』에서 “주(周)나라의 예(禮)가 폐기되니 무풍이 극히 흥하였다. 초나라와 월(越)나라 사이에는 그 무풍이 더욱 심하다.”고 했다.<sup>136)</sup> 이를 보면 선진시대 초나라 지방에서 나타난 巫문화가 유학을 중심으로 하는 중원문화권으로부터 외면당했다는 것을 알 수 있다. 물론 이러한 원시적인 만물숭배 문화 또는 자연감정 문화는 경세치용(經世致用)적인 유학의 정교(政敎)문화로부터 배척

136) 王國維, 「宋元戲曲考」, 『王國維戲曲論文集』, 中國戲劇出版社, 1984, p.4.

당하는 것이 당연한 일이기도 하다.<sup>137)</sup> 황허(黃河) 유역의 주문화와 비교하면 초문화는 매우 이질적이라는 것을 알 수 있다.<sup>138)</sup>

주문화는 예법을 중시하고, 초문화는 어짊을 끊고 의로움을 버리며(絶仁棄義), 주문화는 존비질서(尊卑秩序)를 강조하고, 초문화는 권위에 도전하며, 주문화는 용(龍)을 숭배하고 초문화는 봉(鳳)을 숭상한다. 주문화는 우(右)와 북(北)을 존귀하게 여기고, 초문화는 좌(左)와 동(東)을 존귀하게 여긴다. 주문화는 귀신을 경외(敬畏)하여 멀리하고, 초무(楚巫)문화는 무귀(巫鬼)를 믿어 음사(淫祀)를 중시한다. 주문화는 질박(質樸)하고 꾸밈이 없고 초문화는 문채(文采)를 소중히 여기며, 주나라 사람들은 굵고 큰 것을 좋아하고, 초나라 사람들은 가느다란 허리를 선호한다. 주나라 사람들의 서예(書法)는 정제함을 중시하고, 초나라 사람들의 서예는 유창하고 아름다운 것을 좋아하며, 주나라 사람들의 음악은 중탁(重濁)한 것을 숭상하고, 초나라 사람들의 음악은 가볍고 부드러운 것을 숭상한다. 주나라 사람들의 시가(詩歌)는 사실(寫實)적인 것을 중시하고, 초나라 사람들의 시가(詩歌)는 상상력을 중시한다. 이러한 주나라 문화를 전면적으로 부정하는 문화는 그 본질에서 독립과 자유를 추구하는 것이다. 즉 주문화의 정통성을 인정하지 않고 주문화의 권위성에 도전하는 것이다.<sup>139)</sup>

상시의 소수민족들은 조상을 숭배하고 귀신을 믿고 존경하며 사람과 신(神)이 한 몸이 되어 스스로 만족스러워 하고 즐기는데, 이것이 대대로 내려오는 문화적 특징이다. 그들은 고향을 사랑하고 근면하고, 생명의식 또한 왕성하며 저항정신이 강하다. 역사상 그들은 늘 자연과 융합되어 살아왔기 때문에 사람마다 하늘을 숭배하고 신을 두려워하였다. 가난과 부유함의 구분은 있었지만 외부 세상과의 교류가 적었기 때문에 사람들이 순진하고 서로 기만하지 않았다. 사람과 자연의 융합을 원하는 것이 옛 것에 미련을 두고 고향을 그리워하는 상시 사람들의 문화적 분

137) 周仁政, 『巫覡人文-沈從文與巫楚文化』, 岳麓書社, 2005, p.10.

138) 張正民, 『楚文化史』, 上海人民出版社, 1987, p.244.

139) 曾大興, 『文學地理學研究』, 商務印書館, 2012, p.152.

위기를 형성하였다. 상시 초무문화가 중시하는 것은 인간의 사회적 가치의 실현이 아니고 개인적(個體) 가치의 실현이다.<sup>140)</sup>

선충원의 샤머니즘 소설에는 그가 어린 시절에 경험한 상시 위안수(沅水) 유역의巫문화에 대한 기록이 아주 많다. 그의 자서전 「선충원자서전」에는 고향 평황(鳳凰)의 무풍과 무사에 대하여 아래와 같이 서술한 바가 있다.

지방 상류층은 여러 종류로 분류된다. 가장 위에는 천신(天神)이 있고, 다음은 관원(官員)이며, 그 다음은 이장과 무술(巫術)을 집행하는 신을 섬기는 사람이다. 사람마다 몸을 깨끗이 하고 신을 믿는다.…성 안의 사람들은 해마다 집안형편에 따라 천왕묘(天王廟)에 가서 돼지, 양과 개를 잡고, 닭과 생선을 헌납하여 신에게 오곡의 번식, 육축의 흥성과 아들딸의 장성을 보우해 달라고 빌며 질병과 결혼 및 상사(喪事)를 위해 기도한다.…사람마다 자원하여 돈을 묘축(廟祝) 중에서 단독으로 무술을 집행하는 신을 모시는 사람에게 바친다. 모든 일은 순박한 습관에 따르며 옛 예절을 지킨다. 봄가을에는 농사를 시작하고 끝내면서 관례대로 연장자가 집집마다 다니면서 돈을 거두어 사직신(社稷神)을 위해 나무 인형극을 연출한다. 가물어 비를 기구할 때 아이들은 개를 제물로 들고 버들가지나 풀로 용을 만들어 가지고 사방으로 돌아다닌다. 봄이면 늘 춘관(春官)이 황색 옷을 입고 사방으로 다니면서 농가(農歌)를 읊는다. 연말이 되면 주민들은 붉은 옷을 입은 나신(儼神)을 거실에 모셔놓고 큰 북을 천둥 치듯이 두드리고 묘족 무사는 피 같이 붉은 옷을 입고 은으로 조각한 소뿔나팔을 불며 동으로 만든 칼을 들고 흥이 나서 춤을 추면서 신을 기쁘게 한다.<sup>141)</sup>

선충원은 초무문화의 또 다른 중요한 특징은 자연배물교(自然拜物敎)적인 신앙이라고 술화하였다.

만약 우리지방의 풍속을 모르는 사람이 있다면 나의 아버지의 행동에 대

140) 위의 책, p.187.

141) 沈從文, 「我所生長的地方」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.245.

해 이상하게 생각할 수 있을 것이다. 그러나 당시 점쟁이가 만약 “어르신, 도련님을 성 밖 보루 옆의 큰 감탕나무에게 부탁하세요.”라고 해도 나의 아버지는 그 말을 따랐을 것이다. 나무 한 그루 혹은 괴상한 돌이 서든 혹은 오십 명의 아이를 아들로 삼는 것은 원래 아주 평범한 일이다. 심지어 아이를 소 우리나라 우물에 드릴 수도 있다. 사람과 신은 아주 조화롭게 지내며 조금도 모순이 없다.<sup>142)</sup>

위 예문에서 볼 수 있듯이 상시 사람들은 귀신을 숭배하고 경외하며 세상의 자연만물을 모두 신령으로 믿고 받아들인다. 그들에게는 나무 동굴, 암석, 여우, 호랑이, 뱀, 거북 같은 것도 모두 신성하다.<sup>143)</sup>

청량여울 기슭에는 큰 사당이 있다. 사당의 이름은 복파궁(伏波宮)인데 한나라의 노장 마원(馬援)을 모시고 있다.…사당 구석 나무 위에는 입과 발이 모두 붉은색인 작은 까마귀들이 몇 천 마리나 있다.…뱀사람들은 이것은 마원의 신병이라 생각하기 때문에 배를 마중하는 신병들은 오래된 규칙대로 누구든지 까마귀를 해치는 자는 반드시 그 까마귀의 크기와 무게가 똑같은 은까마귀로 배상하여야 한다. 그래서 이제까지 까마귀들을 해치는 사람이 없었다.<sup>144)</sup>

신과 사람의 합일(合一), 자연만물에 대한 숭배와 경외, 그리고 늘 자신의 상황에 대한 만족함은 묘족 대대로 내려온 문화적 특징이다. 자연 배물교의 신앙으로 묘족은 자연도덕관이 형성되었고 상시 사람들을 만물과 융합하여 자연에 순응하며 조화롭게 살게 되었다.

선충원은 상시 사람들의 상무정신은 옛 초문화 기풍에서 나온 것이라고 하였다.<sup>145)</sup>

142) 沈從文, 「滕回生堂的今昔」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.317.

143) 沈從文, 「鳳凰」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.400.

144) 沈從文, 「沅陵的人」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.360.

145) 沈從文, 「我讀一本小書同時又讀一本大書」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.261.

지방의 기풍으로 말하면 한 아이는 관례대로 강인해야 한다. 그래야 여러 곳으로 다닐 수 있다.…말썰을 좀 부리는 아이는 항상 몸에 칼을 차고 다니지는 않아도 꼭 깎아 만든 대나무 한 가지를 허리에 꽂고 다녀야 한다. 일이 생기면 곧 뽑아들어 무기로 삼는다. 더구나 집과 거리가 비교적 먼 곳에서 나무 인형극을 구경할 때는 꼭 한번쯤 싸우게 된다. 그는 동작이 날렵하여 혼자 다른 지방에 갔을 때 누군가 도전해오면 결투는 꼭 일대 일이다.…그 곳의 성인들은 단도를 들고 길거리에서 결투하는 일이 아주 자연스러운 것이다. 이런 일이 발생할 때 거리에서 놀고 있는 어린애들의 엄마는 그저 “이 잡종새끼야, 멀리 비켜서! 가까이 가지마!”라고 할 뿐이다.<sup>146)</sup>

위의 예문에서 볼 수 있듯이 상시지방의 아이들은 어릴 때부터 피 흘리는 것을 늘 볼 수 있었고, 서로 창과 칼을 들고 결투(決鬪)하거나 사람을 죽이는 일에 대해서 두려워하지 않았다. 그러나 그들은 결투하거나 사람을 죽여도 명분이 있어야 하고 의리를 지켜야 했다. 상시 사람들은 역사적 배경 때문에 강인하고 용감한 무인을 존경해왔다. 1853년 증국번(曾國藩)이 상군을 창건한 후부터 1864년 천경(天京)<sup>147)</sup>이 함락될 때까지의 12년 동안 상시에서는 종군(從軍)하는 열풍이 생겨났고 장군이 되는 것은 모든 상시인들의 꿈이었다. 이러한 분위기 속에서 옛 협객의 정신이 대대로 내려오면서 지방의 기풍이 되었다.

선충원의 작품에서 나타나는 협객(遊俠)의 특징은 고풍이 남아 있는 것이다. “벗을 위해 복수하고, 약자를 돕고 돈을 중히 여기지 않고 한번 승낙을 한 일은 꼭 실천한다. 이들은 지식인을 존중하고 고향사람과 연장자를 존대한다.”<sup>148)</sup> 선충원의 작품에서 협객정신을 상징하는 전형적인 두 사례를 살펴보기로 한다.

146) 위의 책, pp.261—262.

147) 지금의 난징(南京).

148) 沈從文, 「鳳凰」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.403.

어떤 사람들은 쓰촨, 구이저우, 후베이(川黔鄂)같은 성(省)의 변경에서 수천 명이 넘는 집회를 소집할 수도 있지만 고향 마을에서는 시골사람과도 똑같다. 兵役이 있는 자는 예전대로 관청에 들어가서 당직을 서고 분부대로 잡일을 한다. 모든 일은 평소와 같다. 도박할 때는 작은 동전으로 하고…눈 깜빡할 사이에 황소 한 마리, 은전 백 원, 이백 원을 잃는다. 잃은 다음 아무런 내색도 안 하고 가버리며 절대로 후회하거나 억지 부리는 일이 없다. 결투할 때 두 사람은 똑같은 무기를 들고 일대일로 싸우며 친형제라도 그냥 옆에서 지켜볼 뿐 도와줘서는 안 된다. 원수가 쓰러지면 절대 더 칼을 휘둘러서는 안 된다. 그렇지 않으면 사람들의 웃음거리가 되어 영웅호걸의 본색을 잃어 이겼어도 명예롭지 못하다. 강호의 규칙을 범했을 때는 스스로 손이나 발을 자르는데 얼굴색이 변하지 않고 신음소리도 내지 않는다. 요컨대 협객관념은 순수하고 고전적이며, 행위는 태사공 사마천이 서술한 것과 거리가 멀지 않다.<sup>149)</sup>

20년대 쓰촨, 구이저우, 후베이, 후난(川黔鄂湘) 각 변두리에서 이름을 날렸던 봉황사람 텐산누(田三怒)가 바로 이런 협객의 전형적 인물이라 할 수 있다. 나이가 열 살도 안 되었는데 나무 인형극을 볼 때면 늘 짧은 몽둥이를 들고 극장에서 행실이 단정하지 못한 주둔군의 자제들에게 시비를 걸어 상대방을 죽도록 패주거나 아니면 죽도록 맞아 머리가 터져 피투성이가 되어도 태연한 자세를 잃지 않았다. 열두 살 때는 단도를 품에 넣고 다니면서 ‘막내’(小老幺)라고 불렸으며 여러 지역의 강호암호(江湖口訣)를 줄 줄 외울 정도였다. 그의 연로한 아버지는 쌀국수집을 운영하고 있었는데 그의 동갑내기 친구들만 오면 잘 대접하면서 돈을 받지 않았다. 텐산누는 열다섯 살 때 벌써 친구를 위해 복수하려고 나선다. 그는 700리길을 걸어 창더부(常德府)에 가서 한 목재장사의 호위무사를 죽인다. 이 호위무사가 위안저우(沅州)에서 고의적으로 한 부녀를 희롱했기 때문이다. 손으로 여인의 가슴을 만졌다 하여 이 소년은 호위무사의 두 손목을 잘라내 위안저우의 친구에게 가져다주었다. 스무 살 때는 이미 ‘대형’(龍頭大哥)이 되어 변경지대에서 명성이 자자하였다. 그러나 고향에서는 매일 수탉을 안고 정

---

149) 위의 책, pp.403—404.



미소에 가 닭싸움을 할 때 연장자나 학교선생님을 만나면 꼭 몸을 벽으로 돌려 길을 비켜주고, 여인을 만나면 꼭 머리를 수그리고 지난다. 조그만 가게를 하는 연로한 할머니를 보면 꼭 큰어머니라고 부르고, 사람들이 싸우는 것을 보면 꼭 좋은 말로 말리고 웃기는 이야기로 큰일을 작게 만든다. 상사를 맞은 고아나 과부를 구제할 때는 절대 이름을 밝히지 않는다. 각 사당의 중이나 비구니가 행실이 단정하지 못하면 지방기풍을 망칠까 두려워 짧은 시간에 방법을 생각해 내어 불법을 지키지 않는 법문제자(法門弟子)를 경외로 내쫓는다.<sup>150)</sup>

위 두 예문에서 볼 수 있는 인물은 사마천의 『사기』에서 묘사한 고품을 지닌 협객과 차이가 없다. 예문에서는 상시지방 협객들의 공통적인 특징을 잘 총괄하였으며, 텐산누는 협객의 모든 특징을 완벽하게 한 몸 에 가진 전형적인 협객이다. 이들은 일상생활 속에서 강호에서의 신분을 드러내지 않으며 겸손하고 평범해 보이는 존재이다. 그러나 약자를 돕고 무도한 자를 제거하는 데는 과감하게 나서서 전광석화(電光石火)처럼 일을 처리한다. 약자를 침범했거나 그들의 존엄을 능멸하였다면 그 누구든 막론하고 꼭 피를 보아야 한다. 이렇게 의리를 지키고 벗과 약자를 위해서는 목숨도 서슴없이 내던질 수 있는 강호의 협객인물들은 선충원의 작품에서 적지 않게 나타난다. 여컨대 「평황」에서의 룡운페이(龍雲飛), 「후추(虎雛)」에서의 후추 등 강호의 인물들은 모두 협객정신을 가지고 있으며 이들의 이야기는 바로 또 하나의 전기(傳奇)를 형성하여 협객들의 호방함과 시적인 매력을 담은 상시 세계를 형성하였다.

선충원은 상시의 이런 독특한 현상을 다음과 같이 설명하면서 앞날에 대해 믿어 의심치 않았다.

개인의 낭만적 정서와 역사적인 종교적 정서가 결합하여 협객정신을 형성하였고, 이러한 행실은 지방의 기풍이 되었다. 이런 기풍은 산처럼 높고 물살처럼 급해 지방 사람들의 과감함을 키워 끊임없는 반항의 역사를 만들

---

150) 위의 책, p.404.

어왔고, 또 미래를 열어 나갈 것이다.<sup>151)</sup>

## 2. 생사(生死) 체험의 내재화

인간의 유년시기의 삶의 체험은 본질적인 것이다. 이것은 한 작가의 심미적 선택에서 영원히 잊지 못할 잠재적인 요소가 된다. 선충원이 처한 역사시대, 지역문화, 가정환경은 그의 독특한 개성을 형성하는 배경 요소가 된다. 이것은 이미 연구가들의 공통적인 인식이 되었다. 인물이나 문학작품에서 배경은 통시적인 것과 공시적인 것이 서로 결합된 넓은 개념이 되었다. 이것은 작가의 인생에서 겪은 특징적인 환경, 사건 및 작가의 정신세계 속의 전통문화와 외래문화 사조의 충격도 포함된다.<sup>152)</sup>

김동리는 1913년 음력 12월 21일 경주에서 5남매의 막내로 태어났다.<sup>153)</sup> 아명은 창봉(昌鳳)이고, 호적명은 창귀(昌貴)이며, 족보명은 태창(泰昌), 자는 시종(始鍾), 호는 동리(東里)이다. 이곳에서 나고 자란 김동리는 1935년에 경주의 본가를 떠나 경남 사천으로 이사를 하게 되는데, 객지생활을 한 기간이 있었다고는 하지만 방학 같은 때는 본가에 있었으므로 스물세 살 성인이 될 때까지 ‘경주사람’이었다.<sup>154)</sup> 김동리는 연산군 때 무오사화에 얽혀서 부관참시 당한 점필재 김종직(金宗直) 선생의 17대손으로 선산(善山) 김씨이다. 선산 김씨 중에서 무오사화 때 점필재 선생이 화난에 걸려들어 부관참시라는 흉악한 형벌을 당하게 되자, 그 직계 자손들이 화를 피하여 경주군(지금의 월성군) 서면

---

151) 위의 책, p.407.

152) 鄧琮, 『90年代沈從文研究綜述』, 南開學報, 1998, 제5집, p.58.

153) 그가 태어난 곳이 천년 고도 경주라는 사실은 그의 문학을 이해함에서 배제될 수 없다. 그리고 그가 태어난 해인 1913년은 한일합방(1910)이 이루어진 3년 뒤이며 일제의 식민지정책이 본격적으로 추진되기 시작한 그러한 때이다.

154) 이승하, 「김동리의 시에 나타난 고향 경주가 의미하는 것」, 『신라의 재발견』, 국학자료 원, 2013, p.317.

‘계림골’로 숨어, 오랫동안 초야에 묻혀 살아왔다.<sup>155)</sup> 이들은 훗날 모두 복권이 되긴 했지만, 오랜 세월 동안 산골짜기로, 벽지로 늘 숨어 다니면서 자신들의 선산(先山)묘에 모든 신앙과 길흉화복을 걸어 놓고 살았다.

우리 윗대 조상의 선산묘 바로 옆에다 그 당시 고을 원님이 자기 조상의 뼈를 묻었다. 그래서 우리 조상 중의 한 분이 그 묘를 봤다고 한다. 그 일로 귀양을 가게 되었는데, 귀양 갔다가 오니 또 그 원님이 그 자리에다 자기 조상의 뼈를 묻었다. 그래서 그 분이 또 묘를 봤다. 그리고 또 귀양을 가기를 세 번이나 되풀이했다. 그러자 나중에 그 원님이 질려서 묘를 쓰지 않았다. 그 사람이 아버지의 할아버지인데 우리 집의 수호신이므로 잘 섬겨야 한다고 말씀하셨다.<sup>156)</sup>

김동리의 아버지 김인수는 경주 북문안(성서리, 현재 수부동)에서 태어나서 자랐고, 할아버지 김동범이 경주까지 와서 아무것도 못하고 있을 때 제물 장사를 하여 집안을 일으켰다. 당시 제사에 쓰는 모든 물건, 즉 제수 과일이나 명태 등의 장사는 썩 잘 되는 편이었다고 한다. 그에게는 기봉(범부, 큰아들)<sup>157)</sup>, 월봉(큰딸), 영봉(둘째아들), 분주(작은 딸), 창귀(막내아들), 자식 다섯이 있었다. 김인수는 한 집안을 일으킬 장본인답게 배짱도 있는데다, 좋은 것과 하고 싶은 것이 있으면 꼭 해야만 할 정도로 집착이 강한 성격이어서 꽤 부유한 가정을 이루었다. 김인수는 살림이 한창 일어난 뒤에는 인심이 좋았고 재산도 있었지만 술이 과해지기 시작하였다. 참을 수 없었던 어머니는 교회에 입교하게 되었고 이로 인하여 아버지와 늘 다투다. 따라서 집안이 늘 시끄러웠고 집안 분위기는 매우 우울했다.

---

155) 김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, p.27.

156) 위의 책, p.37.

157) 그의 큰형 범부(凡父) 김기봉(金基鳳, 1897~1966)은 동양철학의 대가로 김동리보다 16세나 위이고 김동리에게 있어서는 거의 아버지와 다를없는 존재로서 커다란 영향을 미쳤다.

주벽이 심한 아버지가 김동리에게 남긴 정신적 유산은 ‘제사’를 지내야 한다는 것과 조상을 잘 모셔야 한다는 유교적 가족 중심적 집념이었다. 아버지는 늘 술에 취해있었고, 또 장터에서 장사를 하느라 집안일에 전혀 신경 쓰지 않았기 때문에 집안의 모든 일과 자녀들의 교육은 어머니 허임순의 몫이었다. 어머니는 가난하게 태어났고, 학교 교육을 전혀 받지 못했으나 타고난 총명함과 부지런함으로 집안을 일으키는 데 많은 공헌을 했다. 김동리가 이후 줄곧 기독교 계통의 학교를 다니게 된 것도 모두 어머니의 영향 때문이었다. 김동리는 어머니의 입교와 아버지의 술주정에서 비롯된 잦은 분란, 무관심으로 점철된 어두운 가정환경 속에서 자라야 했으며, 유아기에는 늘 일에 쫓기는 어머니의 품을 그리워했고 커서는 어머니를 따라 일찍 기독교를 접하게 되었다. 그러나 김동리에게 있어서 모성의 그리움을 동반한 기독교의 영향은 그의 백씨 범부의 정신적 영향력과 아울러 성격 형성에 중대한 일면을 차지했다고 볼 수 있다.

유년기의 김동리는 상당히 외로움을 탔다. 그 외로움으로 인해 열 살 무렵부터 산을 헤매며 자연과 교류하게 되었다. 그런데 아무 것도 생길 것 같지 않은 흙에서 꽃이 피고 풀이 자라는 영이(靈異)를 체험하게 되었다. 특히 경주의 날씨는 “2월(양력) 하순에 사나흘 동안 흙바람이 불고나면 지금껏 까맣게 말라 있던 살구나무 가지 끝에서 갑자기 연분홍 꽃봉오리가 눈을 뜨기 시작했고” 김동리는 이 무렵부터 입맛도 잃은 채 날이면 날마다 진달래를 꺾기 위해서 산으로 달려가곤 하였다. 김동리는 이런 자연과의 합일에서 오는 행복을 누리기 위하여 겨우내 봄을 기다리곤 했다. 경주의 자연은 그에게 깊은 인상을 남겼다. 그는 “열서너 살 때, 들을 보고 까닭 모르게 너무도 아득해서 자꾸자꾸 눈물을 쏟은 일이 있었지만 지금 생각하면 그것도 다 즐거움의 변형에 지나지 않았으리라…나는 내가 남보다 훨씬 크고 깊은 행복을 가졌다고 말할 때가 있다. 그것이 곧 자연을 보고 느끼고 즐길 수 있는 생리적 기능”이라고 말하였다.<sup>158)</sup> 자연을 보고 즐길 수 있는 그의 생리적 기능은 작품 「늪」, 「황

158) 김동리, 『사랑의 샘은 곳마다 솟고』, 신원문화사, 1988, p63.

토기」, 「달」, 「산제」, 「무녀도」 등에서 강렬하게 표출되어 있고, 김동리는 자연의 모든 것에 신성(神性)을 부여하고, 인간과 결코 떨어져 생각할 수 없는 대상으로 구체화시켜 작품에 담고 있다.

선충원은 1902년 12월 28일 상시 평향(鳳凰)<sup>159)</sup>에서 태어났다. 본명은 선위환(沈岳煥)이고 그의 가문은 그 지역에서 상류층에 속하였다. 조부(祖父) 선홍푸(沈洪富)는 비록 가난한 농민출신이지만 태평천국 난이 일어나자 중국번(曾國藩)이 통솔한 상군(湘軍)의 한 분대(分隊)인 간군(算軍)의 청년장수가 되어 1858년에 전공(戰功)으로 원난소통진수사(雲南昭通鎮守使)가 되었고 1863년에는 귀주제독(貴州提督)에까지 올랐다. 그는 심씨 가문을 크게 빛냈으며 봉황지방의 호족으로 지위가 급격히 상승하여 재산과 명성을 얻게 되었다. 그러나 그는 전쟁에서 입은 부상으로 서른 남짓의 젊은 나이에 세상을 떠났다.<sup>160)</sup>

조부가 자식을 남기지 못하자 조모(祖母)는 시골에서 살고 있는 숙조부(叔祖父) 선홍팡(沈洪芳)을 묘족 여인과 결혼하게 하여 두 아들을 낳았다. 조모는 작은 아들을 자식으로 삼아 대를 이었다. 이 입양된 아들이 바로 선충원의 생부 선중쓰(沈宗嗣)이다. 조모는 선중쓰를 장군으로 키우려고 애썼지만 선중쓰는 끝내 장군이 되지 못하고 중좌(中校) 군의(軍醫)로 일생을 보냈다.<sup>161)</sup> 그는 평향에서 유일한 공생(貢生)인 황허청(黃河淸)(토가족)의 딸 황영(黃英)과 결혼하여 아홉 남매를 낳았는데 선충원은 그 중 넷째이다. 선충원의 혈통에는 묘족과 토가족의 피가 흐르고 있는 것이 분명하다.<sup>162)</sup> 어머니 황영은 어린 시절부터 사서오경

159) 선충원의 고향 평향(鳳凰)은 또 전간(鎮筵)이라고 한다. 중국남방 초문화의 토켄 숭배를 상징하며 그의 정신적 신앙도 된다. 이런 지리적이며 정신적인 고향 평향은 선충원의 문학세계를 구성하는 내재적인 문화특질과 문화적 유전자가 된다.

160) 凌宇, 『沈從文傳』, 北京十月出版社, 1988, p.44.

161) 선중쓰(沈宗嗣)는 정의롭고 용감하여 신해혁명(辛亥革命) 때 평향(鳳凰)의 묘족들을 통솔하여 반청(反淸) 봉기를 일으켰고, 위안스카이(袁世凱)가 복벽(復辟)하자 또 그를 암살할 계획을 하다가 발각되어 네이멍구즈펑(內蒙古赤峰)에서 고향친구의 도움으로 군대에 숨어 군의(軍醫) 생활을 하였다.

162) 상시는 후난, 쓰촨(四川), 구이저우, 후베이(湖北) 등 네 개 성의 교착지대에 있으며, 토가족, 묘족, 한족, 야오족, 후이족(回族), 둥족 등 민족들이 살고 있다. 그 중 인구가 가장 많은 민족은 토가족, 묘족과 한족이다. 선충원이 접한 상시문

(四書五經)을 읽었고 중의학도 배웠으며 사진도 찍을 줄 아는 지식여성으로서 선충원의 유년기 교육을 도맡아 하였다.<sup>163)</sup>

여섯 살 때 선충원은 글방에 입학하였는데 구식 교육에 흥미를 느끼지 못하여 종일 아이들과 산이나 들판, 거리나 강변에 나가 놀았다. 선충원은 신식학교로 전학하였지만 그는 여전히 학교 밖에서 배우는 것이 더 많았다. 거리에는 바늘 점포, 우산 가게, 구두 집, 이발소, 정육점, 금은방, 부장품 점포가 있었고, 묘족 사나이들이 거리에서 소 잡는 것도 구경할 수 있었다. 붉은 소고기가 칼판에서 펄떡펄떡 뛰는 것은 정말로 신기하게 보였다.

예전 그대로의 삼팔시장에는 예전처럼 역시 많은 시골사람들이 있었다. 작은 밭의 주인, 닭을 사서 城에 가 팔려는 소상인, 꽃무늬 두건에 큰 귀걸이를 한 아름다운 묘족 아가씨...이들은 각각 근처의 마을에서 와서 물건을 사고 판다. 당신이 만약 다른 곳에서 이런 시끄러운 소리를 듣는다면 강여울 소리라 생각할 지도 모른다. 하지만 이 우렁찬 소리는 온화하게 가격을 흥정하는 장사꾼들의 소리에서 시작된 것이다. 그중에서 牛시장에서 만난 몇몇 사람은 歌劇을 할 때 검은 분장을 하고 무대에 오르는 것처럼 크게 고함을 지르며 중매인을 찾기도 하고 또 저울이 정확하지 못하다고 주거나 받거나 욕을 하면서 말다툼도 하지만 결국 사람이 너무 많아서 한 두 사건은 그야말로 도저히 어쩔 수 없다...성 안의 작은 노점상에는 몇 가지 물건밖에 없지만 이곳은 다르다. 계란 가게만 해도 계란이 한 줄 한 줄 나란히 진열되어 있거나 광주리 가득 채워져 있어 헤아려 보면 몇 십 짐은 된다. 고추도 한 층 한 층 잔뜩 놓여 있다. 이 밖에 노랗게 말린 담배, 염색 집에서 천을 염색할 때 사용하는 오배자와 상수리나무 껍질, 아직 기름을 짜내지 않은 오동나무 차, 하얀 김이 모락모락 피어오르는 쌀...넙적다리가 아직도 뛰고 있는 붉고 반질반질한 소고기도 있다.<sup>164)</sup>

---

화는 또 한족, 토가족과 묘족이 융합된 문화라고 볼 수 있다. 선충원의 가족혈통을 보면 그는 한족, 묘족, 토가족의 혼혈작가이다.

163) 沈從文, 「我的家庭」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.249.

164) 沈從文, 「市集」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.45-46.

선충원은 교과서보다 이런 생동감 넘치는 세계를 무척 좋아하였다. 선생님과 부모님은 늘 수업에 빠지는 선충원을 어두운 방에 가두어 혼내주려고 하였지만 이러한 처벌은 오히려 그의 상상력을 키워 주었다.

나는 별을 받아 방 한구석에 무릎을 꿇고 있으면서도 여러 가지 일들을 생각했다. 상상력은 마치 한 쌍의 날개가 달린 것처럼 옛 경험을 따라 여러 가지 감동적인 일상을 향해 날아갔다. 날씨의 변화에 따라 강물 속의 쏘가리가 낚시 대에 걸려 물 위에서 퍼덕거리는 모양, 푸른 하늘에 연이 등실 떠 있는 모습, 적막한 산속의 찌꼬리 노래 소리, 그리고 나무 위에 주렁주렁 탐스럽게 달린 과일이 떠오르곤 했다.<sup>165)</sup>

김동리는 유년기에 죽음에 대한 공포를 많이 느꼈다고 한다. 그는 어렸을 때 병으로 자주 앓았다. 그 병은 소화기 계통의 병으로 ‘헛배가 부르고 바짝 마르며 코피가 잘 나는 병’이었다. 이에 못지않게 김동리는 어렸을 때부터 죽음에 대한 체험을 갖게 되었다. 어릴 때 유일한 소꿉친구였던 선이의 죽음, 남순이 누나의 죽음, 그리고 예기소에서 발견된 주검 등을 꼽을 수 있다.<sup>166)</sup> 김동리가 어렸을 때 지홍이(범부의 아들)와 함께 예기소에 목욕하러 갔다가 모래사장 위에 송장을 하나 건져 놓은 것을 보았다. 물에 빠져 죽은 사람을 인공 호흡시킨다며 주무르다가 갑자기 죽은 사람이 붓는 바람에 무서워서 그냥 달려 온 적이 있다. 죽은 사람을 살려 낸다고 인공호흡을 시도한 겁 없는 김동리는 평소 해마다

---

165) 沈從文, 「我讀一本小書同時又讀一本大書」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.254.

166) “나는 그날 아침, 선이 엄마의, 간장이 녹아나는 듯한 울음소리와 거적에 싸인 채 지게에 얹혀 나가던 선이를 그 후로 잠시도 잊은 적이 없다. 나는 줄곧 선이와 죽음을 생각했다. 이것이 나의 소년 시절을 고독과 우울 속에 몰아넣었다. 나는 혼자 산골짜기를 헤매고, 가을이면 가랑 잎 위에 있게 되었다. 가랑잎 위에 누워 무엇을 생각하는가? 그렇다. 오직 죽음만을 생각하고 있었다. 날로 거칠어지는 아버지의 술버릇, 이에 맞선 어머니의 기도, 가운데서 애를 먹는 누나의 씬 없는 눈물, 한숨을 뱉어내는 작은형의 담배질, 이런것들이 머리를 스쳐가도 그것은 잠깐 동안 뿐이요, 내년 이른 봄에 치러야 할 중학 입시 따위는 거의 머릿속에 없는 듯했다. 대부분의 시간을 오직 선이의 죽음만을 생각했다는 것 이 옳겠다.” 김중순, 조미경 지음, 『꿈속은 언제나 무지개였네-우물을 들여다 보는 아이 김동리』, 소통, 2010. p.30.

사람이 빠져 죽는다는 예기소 근처에서 생활하면서 보고 들은 수많은 죽음들을 통해 죽음과 삶, 그리고 사람에 대해 깊이 생각하게 된다. 김동리의 문학에서 느낄 수 있는 종교적, 철학적 성향은 이런 성장기의 배경을 떼어 놓고는 생각할 수 없다.

김동리는 자신의 문학의 동기가 선이의 죽음 때문이었다는 말을 수없이 언급하였다. 그의 작품 「우물 속의 얼굴」에서 우물이 바로 죽음의 세계를 나타낸다고 할 때 이 소설은 평생 죽음을 들여다보며 소설을 쓰게 된 작가 김동리의 원체험과 동기를 추측하게 하는 작품이다. 작품에서와 같이 김동리가 세상에 눈을 뜨면서 처음으로 알게 된 여자 친구 선이의 갑작스런 죽음은 ‘싫고 무섭고 두려운 것’으로 여겨진다.<sup>167)</sup> 그리고 자기도 언젠가는 선이처럼 죽어 버리거나 앓을까 하는 두려움에 빠지게 한다. 그때부터 작용하기 시작한 ‘죽음에 대한 공포’는 김동리만의 생의 비밀, 즉 개인 신화로 완성된다.<sup>168)</sup>

죽음에 대한 충격으로 인하여 나는 무척 우울하고 병약한 소년 시절을 보내야만 했다. 나는 봄부터 가을까지 늘 혼자서 냇물가와 산기슭으로 돌아다니는 외로운 소년이기도 했다. ...나의 발길이 머무는 곳은 공동묘지 아래 있는 송호라는 이름의 조그만 못이었다. 못물이 언제나 유록빛으로 흐려져 있었기 때문에 수심을 헤아릴 길은 없었으나 어린 생각에선지 끝없이 깊을 것만 느껴지곤 했다.<sup>169)</sup>

이는 ‘사람은 왜 죽어야 하는가’에 대한 철학적 물음을 던지게 되는 계기가 된다. 죽음에 대한 공포를 극복하기 위해 죽음과 삶, 그리고 사람

167) 이것을 ‘죽음에의 입사(Initiation Death)’라고 한다. 엘리아데에 의하면 ‘입사식은 거룩한 것, 죽음, 성(聖)의 계시를 포함한 영적인 성숙에 해당 된다.’ 고 한다. 엘리아데 지음, 이은봉 옮김, 『성과 속』, 한길사, PP.143-146.

168) 프랑스 비평가 샤를르 모롱(Charles Mauron)과 장 폴 베베르(Jean Paul Werber)에 의하면 ‘개인 신화’는 민족의 신화가 고대에 뿌리를 두고 있듯이 개인에게 있어 유년기에 뿌리를 두고 있는 원체험을 말한다. 즉 유년기의 무서웠던 충격 같은 것이 작가의 삶에 있어서 잊히지 않고 늘 떠오르게 되고, 그것이 작가의 작품에 중요한 요인으로 작용하는 것이다.

169) 김동리 수필집, 『사랑의 샘은 곳마다 솟고』, 신원문화사, 1988, 6, pp.92-93.



에 대해 깊이 생각하게 되면서 나중에는 철학을 하게 되었고, 소년기의 여러 가지 죽음에 대한 체험은 그에게 죽음과 그 공포에 대한 철학적 물음을 던지게 하였다. ‘늑’이 상징하는 죽음은 즐거움의 세계로 가기 위한 하나의 관문 역할을 하고 있다. 엘리아데에 의하면 신성한 공간은 죽음을 줄 뿐 아니라 영생을 주는 양면 가치를 지닌다고 한다. 작품에서의 ‘늑’이란 공간은 바로 김동리에게 있어 신성한 공간이라는 장소적 의미를 지닌다.<sup>170)</sup>

신해혁명 이후 선충원은 평황(鳳凰)에서 묘족(苗族)들이 일으킨 봉기가 실패하여 수천 명의 묘족 사나이들이 처참하게 처형당하는 것을 보았다. 성루(城樓)에는 잘린 머리와 피범벅이 된 사람 귀가 가득하고, 성밖의 백사장에는 사오백이 넘는 시신이 마구 널브러져 썩고 있었다. 죽은 사람은 모두 야만족으로 취급당한 묘족 남자들이었다. 선충원은 이런 비참한 광경을 영원히 잊을 수 없었고, 평생 권력을 남용하는 것을 혐오하게 되었다.<sup>171)</sup>

죽음은 선충원으로 하여금 삶에 대하여 깊은 성찰을 하게 하였고, 또한 고향 상시를 떠나 ‘5·4’ 신문화운동의 중심지인 베이징에서 영원한 인생의 가치를 추구하게 하였다.

김동리는 어려서부터 자신의 집안 내력에 대해 수없이 들었다고 하였다. 그는 자신이 영남 사림의 대표자인 점필재의 17세손이라는 점을 늘 자랑스럽게 강조해 왔다.<sup>172)</sup>

우리 집안의 시조인 순충공(順忠公) 선궁(宣弓)은 신라 알지공(閼智公)의 29대손이며, 신라 49대 문성왕(文聖王)의 7대손이라 한다. 태조의 고려 창업을 도와 종군하여 크게 공을 세우자 태조께서 활(御弓)을 내리니 이름을 고쳐 선궁이라 하셨다고 한다. 전라남도 고창에 있는 운곡 서원(雲谷書院)은 선산 감문의 유자네 분을 기리는 곳으로서 백암(白巖), 농암(籠

170) 마르치아 엘리아데 지음, 이재실 역, 『종교사개론』, 까치, 1993, p.359.

171) 沈從文, 「辛亥革命的一課」, 『從文自傳』, 重慶出版社, 1986, p.29.

172) 김주현, 「김동리의 사상적 계보」, 『김동리 소설 연구』, 박문사, 2013, p.247.

巖), 강호(江湖), 점필재(佔畢齋)가 그 분들이다. 백암은 평해군수(平海郡守)로서 고려가 망하자 스스로 처자를 버리고 샷갯을 쓴 채 바다에 뜬 뒤 그 종영(踪影)을 헤아리지 못하게 되었다고 한다. 농암은 예의판서(禮儀判書)로서 중국 명나라 사신을 갔다가 돌아오는 길에 압록강에서 사직(社稷)의 변혁을 듣고는 통곡한 뒤 배를 돌이켜 귀국하지 않으니 명 황제가 그 충의를 기리어 벼슬을 내렸으나, 굳이 사양하여 받지 않았다고 한다. 강호는 야은(冶隱)선생에게서 수학(受學)한 뒤 후진에게 학문을 전하니 문충공 점필재 김종직(金宗直)이 그 분이다. 우리 선산 김씨는 이 점필재 선생의 열일곱째 자손이다. 그런데 우리는 그냥 점필재 선생의 자손이 아니라, 그 직계 자손이란 것이다.<sup>173)</sup>

김동리는 늘 두 가지 자부심을 가지고 있었는데 “첫째는 내 고향은 신라 천년의 서울로 누구나 다 알고 있는 경주(慶州)인 것이요, 둘째는 성이 김씨인 것이다.” 라고 하였다.<sup>174)</sup>

경주는 동학의 발상지이고, 동학의 창시자는 수운 최제우이다.

천도교(天道敎)에서는 ‘도(道)’의 근원인 ‘천(天)’을 가리켜 ‘만물의 정기’라 한다. 이 경우 ‘천’은 하늘이자 곧 하느님이요, 또한 신(神明)이란 뜻이다. 그러니까 천, 신, 신령님은 자연의 정기란 뜻이다. 교조(敎祖) 최제우(崔濟愚)나 최해월(崔海月) 신사(神師)나 다 같이 한국 고유의 무교(巫敎)에 바탕을 두고 있기 때문에 이분들이 한문 글자로는 천(天)이라 표현했지만 내용에 있어서는 신령님이나 같은 뜻으로 통해 있다. 그러므로 샤머니즘의 신령님은 곧 자연의 정기란 뜻이다.<sup>175)</sup>

김동리는 최제우가 추구한 천도교의 ‘천’이 ‘하늘(님)’이자 ‘신명’이라고 생각했다. 김동리는 수운이 주창한 동학사상을 높이 평가하였고, 또한 자신의 사상으로 수용하였다. 그리고 동학에서 인간지상주의, 또는 인간

173) 김동리, 『나를 찾아서』, 민음사, 1997, pp.58-59.

174) 김동리, 「나의 故鄕」, 『趣味와 人生』, 문예창작사, 1978, p.92.

175) 김동리, 『꽃과 소녀와 달과』, 제삼기획, 1994, p.162.

절대주의를 발견하고, 수운의 천인일여설(天人一如說)을 한국적 정신의 현대적 계승이라는 과제로써 제의하기도 하였다. 김동리가 최제우의 영향을 받은 것은 그의 고향 역시 경주라는 사실을 떠올리게 된다. 수운은 새로운 삶의 틀을 경주에서 만들어야 한다고 주장하였다. 경주는 신라의 오랜 문화전통을 간직한 곳이기 때문에 이곳에서 새로운 신념체계가 나타날 수밖에 없었음을 시사하고 있다.”<sup>176)</sup> 김동리가 1940년을 전후하여 강한 어조로 주장했던 ‘제3휴머니즘’은 이와 무관하지 않다. 그가 자본주의와 사회주의를 한데 묶어 근대의 한 쌍으로 파악한 후, 근대를 극복할 새로운 르네상스가 필요하다고 역설하고 나섰을 때, 그 배경에는 새로운 신념 체계가 작동하고 있었던 것이다. 사실 김동리의 사상은 선(仙)에 강조점을 둔 동학 해석으로 접근해도 큰 무리가 없을 정도이다. 이를 가능케 하는 거점이 바로 경주였던 것이다.<sup>177)</sup>

신라 경순왕(敬順王)의 핏줄에서 이어진 ‘김씨’라는 사실은 김동리가 화랑의 후예임을 암시한다. 예컨대 신라의 두 번째 왕인 남해(南解)는 ‘차차웅(次次雄)’이라고도 불리었는데, 신라 학자 김대문(金大問)은 “차차웅이란 무당을 이르는 방언”<sup>178)</sup>이라고 밝혀놓은 바 있다. 왕이 신라를 대표하는 샤먼의 지위까지 행사하는 형편이었다면, 나머지 성씨를 주도하는 인물들은 그에 버금가는 샤먼으로 남아 있으면서 자신이 나설 차례를 기다리는 양상이었다. 박(朴), 석(昔), 김(金) 성씨가 교대로 신라의 왕위를 계승하였던 방식은 이러한 문화를 배경으로 가능하였다. 세 성씨의 왕위 계승뿐만이 아니더라도 신라의 집단 지도 경향은 현저하였는데, 진골(眞骨) 이상의 귀족들이 모여 나라의 중요한 일들을 결정하였던 화백회의(和白會議)는 대표적 사례로 꼽을 만하다. 화랑은 국선(國仙)이라고 하여 나라를 이끌어가는 신선, 즉 하늘과 땅을 잇는 존재였다. 김동리 식으로 이야기하자면, 서울과 경주를 넘나드는 것처럼 이승

176) 표영삼, 『동학』1, 통나무, 2004, p.100.

177) 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010, p.19.

178) 一然, 李民樹譯, 『三國遺事』, 을유문화사, 1992, p.68.

과 저승을 건너가고 건너오는 사면이었던 것이다. 그러니 ‘저승이 이승을 이기는 곳’이 경주라고 했을 때, 이를 몸소 보여주던 존재가 화랑이었고, 김동리는 그러한 화랑의 핏줄을 이어받은 셈이다. 바로 이 지점에서 김동리의 고향 예찬과 성씨에 대한 자부심은 하나로 만난다.<sup>179)</sup>

경주라는 지역적 특성과 그의 집안에 깃든 유가적 정신은 그의 사상형성에 커다란 영향을 끼칠 수밖에 없다. 김동리의 이러한 자부심은 그의 큰형 김범부의 경우와 일치하다. 김범부의 사위 진교훈(秦敎勳)에 따르면, “아버님은 신라 태종무열왕의 후예로 그것을 항상 의식하고 사셨다.”고 하며, 열네 살에 나라를 잃자 “태종무열왕릉 앞에 장검을 놓고 ‘어떻게든 이 칼과 이 힘으로 일본에 망한 이 나라를 구하게 해 달라’고 기원하기도 했다.”고도 한다.<sup>180)</sup> 김범부는 고려, 조선을 뛰어넘어 신라시대로까지 거슬러 올라가서 근거 확보에 나섰다. 김범부에게서 역시 신라정신과 선산 김씨는 하나로 만나고 있다. 김범부와 김동리에게서 나타나는 이러한 공통점은 우연이 아니다.<sup>181)</sup>

김동리는 “나의 어린 날에 꿈을 주고, 철학을 주고, 다시 문학으로 나아가게 하고, 그 위에 학문과 직관력을 주신 내 백씨.”<sup>182)</sup>라고 하였다. 김동리에게 정신적으로 절대적인 영향을 끼친 인물이 바로 그의 첫째 형인 김범부이다.

김범부는 1897년 경주에서 태어났다. 본명은 기봉(基鳳), 정설(鼎嵩)이라고도 불렀다. 그는 네 살 때부터 김계사(金桂史)로부터 한학을 배웠고 16세 때 경주 남문에다 일제에 항거하는 격문을 붙인 뒤 산으로 들어가 움막을 짓고 『월남망국사』를 읽는 한편 병서를 탐독하였다고 한다. 그가 근대 학문과 세계를 알게 된 것은 기미육영회 장학생으로 뽑혀 일본 유학을 거쳤기 때문이다. 김범부는 1921년부터 일본 동양대학에서

179) 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010, p.21.

180) 진교훈, 「동방사상의 중흥조-범부(凡夫) 김정설(金鼎嵩)」, 『대중불교』, 1992.4, p.26.

181) 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010, p.21.

182) 김동리, 『생각이 흐르는 강물』, 갑인출판사, 1985, p.295.

동양 철학을, 동경외국어학교에서 영어와 독어를 수학한 뒤, 동경대학, 경도대학 등에서 청강생으로 공부했다. 25세 때 귀국하여 불교중앙학림에서 강의도 하였다. 1934년 최범술의 주선으로 해인사의 말사인 다솔사에서 일본 천태종의 승려와 교수 40여명에게 청담과의 현리사상을 강의하였다. 그 뒤 전국의 사찰을 순례하며 고승들과 교육, 진리 탐구에 정진했고 불교 철학에 나아갔다. 1941년 해인사 사건으로 검거, 1년간 옥고를 치렀으며 광복 후에는 여러 정치 단체에도 관여했고, 강좌를 여는 한편 경제학회도 조직하였다. 제2대 민의원(1950)피선, 계림대 학장(1953)과 5월동지회 부회장(1963)을 역임했고, 1966년에 사망하였다. 저서로는 『화랑외사』, 『풍류정신』 등이 있다.

김범부는 불교, 유교, 도교를 중심으로 동양철학에 정통한 학자로서 그 방면에서는 널리 알려진 석학이었다. 그는 젊어서는 독립지사들과 뜻이 맞아 나라를 위해 일하는 젊은이라면 누구든 구별하지 않고 만났으며 그들이 ‘나라를 위한 마음’을 한결같이 지켜나가도록 이끌었다. 김범부는 절대 일제(日帝)에 고개를 숙이면서까지 교수가 되려고 하지 않았다. 그가 나갔던 불교 전문학교에서도 학생들과 만날 때까지도 늘 일본 경찰이 따라다니곤 했다. 일제가 김범부에 대한 검속은 여러 가지 불행을 겪고 있던 김동리에게 상당한 충격이 되었다.

김범부의 일생은 일제의 식민정책과 거기에 대한 항거로 점철된 인생이었다. 일본 제국주의가 우민정책으로 민족의 고유성과 우수성을 깎아내리고 있을 때 그것에 대한 대응으로 화랑정신을 일깨웠고 인류 구원의 정신을 동양정신, 그 중에서도 신라의 화랑정신, 즉 풍류도에서 찾았다.<sup>183)</sup> 이는 김동리의 정신적 기조와 크게 다르지 않다. 많은 평자들이 김동리의 작품을 무속적인 면이나 향토적인 면에서 해석하고 있는데, 이것은 곧 신라의 화랑정신으로 통하는 김범부의 정신적 맥락과 통한다.

김종직은 「동도악부」, 「천관사」 등을 통해서 신라의 화랑들을 언급하였고 김범부는 『화랑외사』, 『풍류정신』 등에서 신라의 화랑들을 언급하

183) 김정설, 『풍류사상』, 정음사, 1986, pp.108-149.

였다. 최치원은 이것을 풍류라 지칭하고, 이 사상이 삼교(儒佛仙)를 포함하였음을 분명히 했다. 이후 최제우는 이러한 사상을 바탕으로 동학을 창시하였는데 동학은 풍류도(신라의 낭가사상)를 계승하고 있다. 김동리는 멀리로는 신라 낭가사상을, 가까이로는 최제우의 동학사상이나 김범부의 풍류정신을 이어받고 있다.

김동리의 수학시절은 짧은 편이다. 그의 학력은 경주 제일교회부속학교, 대구 계성중학 2학년 수료, 서울 경신중학(고등보통학교) 3학년에 편입하여 4학년 1학기를 마친 것이 전부다.<sup>184)</sup> 그러나 김동리는 한시도 책을 손에서 내려놓은 적이 없었기 때문에 그의 학식은 대량의 독서로 형성된 것이다.

나는 처음 문학과 철학을 공부했는데 내 마음은 어느덧 철학보다 문학 쪽으로 더 기울어져 갔다. 나는 그때까지도 내가 문학가가 된다거나 철학가가 된다는 생각이 없었기 때문에 어느 쪽으로나 마음이 기울어져 가는 대로 내버려두었다. 다시 말하자면 나는 나의 독서 경향을 어떤 목표에 의하여 조절하지 않고 취미와 관심이 가는 대로 맡겨 두었던 것이다. 그 결과가 드디어 나를 문학의 세계로 이끌고 말았던 것이다.<sup>185)</sup>

김동리는 중학교 때 읽은 책에서 문학적 영향을 받은 작가로는 나쓰메 소세키, 도스토예프스키, 괴테, 스트린드베리, 투르게네프, 톨스토이, 체호프, 발자크, 입센, 메텔링크, 셰익스피어, 소포클레스, 실러, 헵델, 프란츠, 지드, 발레리 등이었다고 말하였다. 그리고 학교에서 중퇴하고 독학시절 철학사상 방면에 대한 탐구를 언급 한 바가 있다.

나는 열일곱과 열여덟 되던 무렵, 내 백씨의 서재에서, ‘플라톤’, ‘칸트’들의 철학과 함께, 이 『유물변증법』, 『유물사관』 같은 책들을 대강 훑어 읽었다.<sup>186)</sup> 물론 건성으로 읽었을 뿐이긴 하지만, 나의 ‘모든 사람이 꼭 같이

184) 김윤식, 『김동리와 그의 시대』, 민음사, 1995, p.16.

185) 김동리, 「소설을 쓰게 된 이유」, 『운명과 사권다』, 휘문출판사, 1984.p.128.

살아서는 세상이 답답해서 안 된다는 어릴 때의 집념엔 변화가 없었다. ... '마르크스' '엥겔스' 공저로 되어 있는 『자본론』 한 질도 들어 있었다.<sup>187)</sup> ... 열일곱 살에서 스물두 살까지 약 오 년간에 걸쳐 소위 세계적 명저니 세계 문학이니 하는 따위의 문학계통 서적과 철학에서는 내가 좋아하는 플라톤, 데카르트, 스피노자, 칸트, 헤겔, 쇼펜하워, 니체 등과 종교관계 경전 따위를 훑어 읽었다.<sup>188)</sup>

김동리는 15세 때부터 세계문학을 읽기 시작하였다. 문학적 감수성을 타고난 데다 문학에 대한 관심으로 독서에 몰입하게 되면서부터 나름대로 사상적 체계가 세워졌다고 할 수 있다. 4, 5년간 작가가 되기 위한 준비를 끝냈다고 할 수 있는데, 이 때가 바로 경주 시절이다.

김동리는 이미 독서를 통해서 마르크시즘이라는 것이 무엇이라는 것을 깨닫고 있었고, 그런 사회가 되면 “내가 없어진다.”, ‘나’라는 것은 너무나 중요한데 내가 없다면 나의 생각이나 사고도 없어지기 마련이라고 생각하였다. 문학을 하려면 자아(自我)가 있어야 하는데 개성이 강하고 자아의식이 뚜렷했던 김동리에게 내 것이 없다는 원칙 그 자체가 있을 수 없는 일이었다. 이처럼 철학에서 시작한 그의 독서경향은 ‘신보다는 인간’이라는 생각을 그에게 심어 주었다.

186) 김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, pp.139-140. 범부문고 한서는 중국과 일본에서 들어온 서적이 많았는데 그 발행지가 알려진 것으로는 상하이에서 발행된 것이 대부분이고, 京城26권, 東京8권, 京都3권, 安東2권, 蘇州1권, 姑蘇1권, 廣州1권, 香港1권 등이다. 김동리가 범부의 서재에서 관심을 가지고 접했던 책은 주로 철학과 문학서적 이라고 밝히고 있는데, 『七經小傳』을 비롯한 철학책은 『周易』, 『書經』, 『韓詩外傳』, 『詩經』, 『禮記』, 『春秋』, 『四書』, 『大學』, 『中庸』, 孟子, 生六臣, 孔子, 退溪, 旬子, 列子, 莊子, 墨子, 尹文子, 管子, 商子, 續子, 韓非子에 관한 책, 그리고 『小學』, 『陰陽二宅全書』, 『삼강행실도』, 『高列世傳』 등이 있다. 사회과학은 경제원론과 정치론, 동국세시기 등이 있으며, 과학은 황제내경, 금계요약 등의 한의서 위주이며, 문학은 송나라 구양수가 지은 『歐陽文忠公文集』을 비롯하여 주로 당과 송나라 문집이 대부분이다. 그 외 진, 명, 청, 원나라 문인들의 글이 많이 눈에 띄이며 특히 시학, 『연암집』, 유승헌의 『晚松遺稿』, 이현보, 이항 공저의 『授受錄』, 『매천詩集』, 자지연의 『대동시선』, 진나라 『도연명집』 등이 있다.

187) 김동리, 『밥과 사랑과 그리고 영원』, 사사연, 1985, p.102.

188) 위의 책, p.248.

선충원은 초등학교 때 상시사회의 상무(尙武)정신의 영향으로 진주(辰州)로 가서 토착(土着)군대에 입대하여 보다 큰 지역에서 사회생활을 시작하였다. 군대에서 그는 매일 사람 죽이는 것을 보거나 문서를 작성하는 일을 하였고, 위안수이(沅水)를 오가면서 수상(水上)생활을 체험하고 뱃사람들과 다오자오러우(吊脚樓) 기생들의 생활을 세밀하게 관찰하였다.

그 후 선충원은 위안주(沅州) 경찰서에서 사무원으로 일하면서 중국 전통문화서적 『설부총서(說部叢書)』를 보았고, 영국소설가 찰스 디킨스의 소설을 읽고 크게 감동한다.

나는 이런 책을 좋아한다. 왜냐하면 그 책들이 나에게 알려준 것이 바로 내가 알고 싶어 하던 것들이기 때문이다. 이 책들은 다른 책들처럼 이론만 말하는 것이 아니라 생활 현장을 기록하고 있다. 책 속에 들어있는 것이 아주 진부한 교훈이더라도 작자는 이러한 도리를 현상 속에 포함할 수 있는 능력을 가지고 있다. 내가 바로 이렇게 도리를 알려고 하지 않고 영원히 현상에만 마음을 쏟는 사람이다.<sup>189)</sup>

선충원은 다시 군대에 입대하였고 글씨를 잘 쓰는 관계로 서기직을 맡았다. 그는 군대에서 늘 왕희지(王羲之)의 『난정서(蘭亭序)』, 저수량(褚遂良)의 『성교서(聖教序)』, 『운마비(雲摩碑)』, 그리고 『이의산시집(李義山詩集)』과 같은 책들을 가지고 다녔고 수상(水上)생활을 즐기면서 각 지방의 풍속에 흥미를 가졌다. 이후 선충원은 개명한 사령관 천취전(陳渠珍)의 부하가 되어 그가 소장한 송대, 명대, 청대의 그림, 비첩(碑帖)과 옛 도자기, 청동기, 『사부총간(四部叢刊)』을 정리하게 되었다.

할 일이 없을 때 나는 옛 그림들을 꺼내어 벽에 걸어놓고 감상한다. 또는 『서청고감(西清古鑒)』, 『설씨이기종관지(薛氏彝器鍾鼎款識)』와 같은 책

---

189) 沈從文, 『女難』, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.323.



을 펼쳐놓고 문자와 형체를 평가하여 청동기의 명칭과 가치를 알려고 애를 쓴다. 그 다음 또 그 책들을 막 뒤적이다. 만약 작자가 누구인지 모르면 곧 『사고제요(四庫提要)』를 뒤진다. 이렇게 하여 나는 이 민족의 기나긴 역사 속에서 한 가지 색, 한 줄의 실(線), 한 조각 청동(靑銅) 또는 한 덩이 흙, 그리고 한 줄의 문자, 거기에다 나의 생명을 보태어 만든 여러 가지 예술로 기초적이고 보편적인 지식을 얻었다.<sup>190)</sup>

당시 선충원은 역사와 문물(文物)에 대하여 방대한 지식을 얻었고, 이는 이후 그가 고대 문물에 몰두하여 연구하는데 큰 자양분이 되었다. 그는 또 진사(進士) 출신인 섭씨(聶氏) 이모부로부터 송원철학과 대승불교, 진화론을 알게 되어 상상의 날개를 더 펼치게 되었다. 이때 선충원의 가슴에는 새로운 꿈이 움트기 시작하였다.

나는 늘 어떤 목적, 또는 어떤 일이 나를 재촉하는 것 같았다. 이 일은 나의 개성에 맞고 또 나의 생활에도 맞는다. 그러나 나는 이 일이 무엇인지, 또 어떠한 방법으로 해야 하는지 모른다.<sup>191)</sup>

선충원이 망설이고 있을 때 군대에 신문사가 설립되어 그는 잠시 신문사 교정원으로 발탁되었다. 인쇄소에는 창사(長沙)에서 온 인쇄공 한 명이 있었는데 그는 '5·4'운동의 영향을 받은 진보적 인물이었다. 선충원은 그를 통해 「창조주간(創造週刊)」을 비롯한 많은 신식 잡지를 읽으면서 문언문과 백화문의 차이점을 알게 되었고, 신문화운동이 무엇을 의미하는지도 어렵듯이 알게 되었다.

나는 이러한 새로운 책들을 읽었기에 지식과 권력 중 무엇이 중요한지를 비교한다면 지혜를 얻고 권력을 포기할 것이다. 나는 사람이 사회에서 살면서 해야 할 일이 많고, 지금 남을 배려해야 하며, 미래의 인류를 생각해

---

190) 沈從文, 「學歷史的地方」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.356.

191) 위의 책, p.358.

야 하고, 어떻게 살 것인지 사색(思索)해야 함을 알게 되었다. 또한 많은 사람들을 위해 희생해야 하고, 자신의 이상을 실현하기 위해 고생을 해야 하며, 허송세월을 보내서는 안 되고 더구나 억울하게 살아서는 안 된다는 것을 알게 되었다.<sup>192)</sup>

새로운 지식에 눈 뜬 선충원은 상시에서의 참담하고 야만적인 군대생활을 더는 할 수 없다고 생각하여 과감하게 베이징으로 떠났다.<sup>193)</sup> 선충원은 한족의 유가문화 사유와 전혀 맞지 않는 상시 변방지대의 독특한 문화적 분위기에서 성장하였기에 어리지만 솔직하고 인성미를 가진 청년으로 성장하였다.

선충원은 도시에서 살면서 늘 자신은 ‘시골사람’이라고 하였다. 그는 내성적이었고 한족 유가문화 사유와 맞지 않는 분위기에서 생활하였기에 베이징에서의 생활이 매우 생소하였고, 대도시는 이러한 선충원을 받아주지 않았다. 선충원은 대학에 입학하기 위해 베이징에 갔지만 초등학교 학력으로는 편입이 불가능하자 매일 베이징도서관 분관(京師圖書館分館)에서 『필기대관(筆記大觀)』, 『소설대관(小說大觀)』, 『옥리혼(玉梨魂)』과 같은 고전서적을 읽었고, 도서관이 문을 닫으면 추운 방에서 『사기(史記)』를 읽었다. 선충원은 도시인들의 생명력이 점점 쇠약해 가는 것을 보고 실망하면서 고향의 원시적이면서도 인정미가 넘쳐흐르는 생활을 그리워하였다. 그가 위이강(唯剛)선생에게 “나는 오직 나의 생명이 걸어온 흔적을 백지에 쓰려고 한다.”고 고백한 것처럼 이 시절 선충원의 작품들은 상시생활의 추억을 아름답게 묘사한 것들이다.<sup>194)</sup>

192) 沈從文, 「一個轉機」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.362.

193) 선충원은 그의 자서전과 자서전성질을 띤 작품에서 여러 번 ‘5·4’운동의 영향을 언급하였다. 1920년대 초 ‘5·4’운동의 여파가 상시에 밀려왔을 때 선충원은 『신청년(新青年)』과 『창조(創造)』 같은 잡지를 접하게 되었고 이러한 신사상을 표방하는 잡지는 선충원을 상시를 떠나 새로운 생활을 추구하는 용기와 자신심을 주었다. 선충원이 상시를 떠나 베이징에 도착한 시간은 1923년 8월이다. 이때 ‘5·4’운동은 이미 막을 내렸고 그가 ‘5·4’에 대한 인식은 잡지 또는 신문에서 소개한 신(新)사상, 신(新)문화이다.

194) 沈從文, 「致唯剛先生」, 『晨報副刊』, 1925년 5월12일.

### 3. '순수문학'의 의미망

한 작가와 그의 작품을 논할 때 비록 작품이 작가의 생명을 벗어나 독립된 개체로 존재할지라도, 그 이전에 작가의 정신활동의 소산이라는 점에서 작가에 대한 검토는 생산적인 일일 수 있다. 특히 문학작품에 내재한 사상이나 원리가 그 작가의 정신세계의 반영이라면 그것을 규명하는 일은 문학작품의 해석에 더욱 근접시킬 수 있는 계기가 될 것이다.

김동리와 선충원은 문단에 등단하면서부터 문학에 대한 입장과 생각을 모두 순수문학으로 규정하였다.

문학에서 정치적인 의도를 배제하고 문학 정신, 궁극의 정신 자체만을 추구해야 한다는 것이 김동리가 주장하는 순수문학의 내용이다. 그가 1930년대 후반부터 주장해 온 '구경적 생'의 탐구나 '제3휴머니즘' 등은 실제로 순수문학론<sup>195)</sup>의 다른 이름이었기 때문에 그의 순수문학의 진의(眞意)를 살펴볼 필요가 있다.

순수문학론은 1939년경부터 본격화된 세대논쟁의 과정에서 등장하였다. 순수문학론은 당시의 문학적 위기를 현실로부터의 도피라는 방식을 통해 해결하려는 이데올로기적 의도의 산물이었던 것이다.<sup>196)</sup>

1939년 벌어진 신세대 논쟁에서 가리키는 신세대는 1934년, 1935년 이후 신춘문예를 통해 등단한 사람들이다. 신춘문예 출신의 신인작가로서 가장 화려한 조명을 받게 된 사람은 김동리이다. 김동리는 당시 위세가 대단하던 3대 민간신문의 신춘문예를 모두 석권했다. 1934년에는

---

195) 해방 후에 김동리는 분단이 현실화 되고 좌우의 대결이 극심한 상황 속에서 순수문학론을 기치로 이끈바 우익 문단을 이끄는 '실권자'의 역할을 해냈다. 김동리의 이름은 이때부터 좌우의 대립이나 참여문학론, 순수문학론의 대결, 현실비판적인 문학과 '어용문학'의 갈등 같은 이름들에 의해 오염됐다. 그러나 일제 말기 김동리가 보여준 행적과 작품들은 그에게 있어 문학의 순수라는 것이 결코 무사상, 무정치한 것이 아니었음을 보여준다. 그는 속류 정치보다 더 깊은 정치, 민족의 명운이 경각에 걸렸을 때, 자기 삶을 걸고 문학의 가치를 지키는 일을 해낸 사람이었다. 방민호, 「경남 하동 역마문학체에 가서」, 『경북매일』, 2013.5.23. 참조.

196) 김재용, 이상경, 오성호, 하정일, 『한국근대민족문학사』, 한길사, 1993, pp.844-845.

시 「白鷺」가 「朝鮮日報」에 입선되었고, 이듬해에는 「朝鮮中央日報」에 소설 「花郎의 後裔」, 1936년에는 소설 「山火」가 「東亞日報」 신춘문예에 당선되었다. 김동리는 「순수문학의 진의-민족문학의 당면과제로서」에서 김병규와의 논쟁을 통해 순수문학에 대한 자신의 견해를 이렇게 털어 놓았다.

순수문학이란 문학정신의 본령정계의 문학이다. 이것은 곧 개성 향유와 인간성 창조 의식이 신장되는 인간성 옹호에 있기 때문에 휴머니즘의 기초가 되는 것이다. 고대 휴머니즘은 고대회랍의 그것, 신화적 미신적 언변과 계율에 대한 인간성 회복을 의미하고, 중세 휴머니즘은 신본주의에 대한 인간성 회복을 의미하며, 현대 휴머니즘은 과학(기계문명)에 대한 인간성 회복을 의미한다. 휴머니즘 속에는 민족정신도 포함된다. 순수문학이나 민족정신은 휴머니즘을 공통으로 하고 이에 입각하며 민족문학이자 세계문학의 지위 확립이 필요하다. 따라서 새로운 인간정신의 창조에 의한 순수문학의 세계사적 사명을 수행하기 위해 노력하는 것이 곧 순수문학의 진의를 실천하는 것이다.<sup>197)</sup>

김동리의 본격문학과 제3세계관을 살펴보면 다음과 같다.

진정한 순수문학만이 인간성을 옹호할 수 있다 하겠다. 이것은 동시에 모든 문학에 자율성을 보장하는 것이고 이것은 인간성을 옹호하는 것이다. 그러나 목적문학은 그 자체의 제한성을 가지고 있다. 인간 생활에 있어서 그 자유 향상의 욕구와 방법은 다른 제 요건을 결정하는데 이는 생명력에 기초해야 함을 말해 준다. 유물변증법과 휴머니즘이 자본주의(물질주의)를 비판, 초극하고자 하는 점에서는 역사적 일치점을 보이나 유물론은 마땅히 지양해야 할 과학, 물질주의, 기계주의, 공식주의의 결정체이다. 그러나 제3휴머니즘은 이와 같이 자본주의 사회의 모순을 근본적으로 시정, 새로운 고차원의 제3세계관을 확립하는 것이다.<sup>198)</sup>

197) 김동리, 「순수문학의 진의」, 『서울신문』, 1946.9.15.

198) 김동리, 「순수와 제3세계관」, 『신천지』, 1947.1

김동리는 인간성을 아래와 같이 해석하고 있다.

참다운 문학적 사상의 주제는 시대와 사회를 초월하여 인간이 영원히 가지지 않을 수 없는 인간의 보편적이요 근본적(구경적)인 문제-다시 말하면, 자연과 인생의 일반적 운명-에 대한 독자적 해석이나 비평에서만 가능한 것이며, '시대적 사회적 의의'나 '공리성'이니 하는 것들은 이 '주체적인 것'의 환경으로써 제2의 적 부수적 의의를 가지는 데서 지나지 못하기 때문이다.<sup>199)</sup>

문학이 '신'이나 '당'이나 '인민'이나 '황금'이나 일체 어떠한 우상의 예속물이 되어서는 안 된다고 하는 것은 곧 문학이 인간의 전적 표현이 되기를 바라는 정신이다. 문학이 '당의 문학'이 되고, '인민에 복무하는 문학'이 될 때 당의 목적과 복무적 의식에서 그만큼 인간성을 제약하고 왜곡하고 硬化함으로써 인간성의 전모가 그 문학적 대상이 될 수 없으며 따라서 인간의 전적 표현이 될 수 없는 것이다. 그러므로 오인의 문학정신의 본령을 옹호한다는 것은 '문학이 인간의 전적 표현'이 되기를 바라는 정신이며 이에 문학정신을 지키려는 본격문학 계열을 총칭하여 '인간의 문학'이라 일컫는다.<sup>200)</sup>

제3의 휴머니즘과 제3세계관의 핵심은 근대의 과학주의, 곧 유물사관을 극복하는 것에 놓여 있다. 「본격문학과 제3세계관의 전망」은 유물론과 유심론을 창조적으로 지양하고자 하는 제3세계관을 제시하고 있다.

김동리는 또 「생활과 문학의 핵심」(1948년1월 신천지)으로 김동석의 「순수의 정체」를 반박하였는데 이것은 그의 작품관에 대한 최초의 발언이라 할 수 있고 후기 작품에까지 일관적으로 나타나는 관점은 유진오와의 신세대론에서 나타난 개성 중시와 생명의 구경 추구, 인간성 옹호와 같은 것이다. 이것은 좌익계열의 평론가들과의 논쟁을 통해 더욱 구체적으로 개진되는데 이때 논의의 핵심 역시 개성과 인간성의 옹호에 있다.

---

199) 김동리, 「문학적 사상의 주체와 그 환경」, 『문학과 인간』, 청춘사, 1952, p.94.

200) 김동리, 「당의 문학과 인간의 문학」, 『문학과 인간』, 청춘사, 1952, p.210.

김동리는 신 인간주의에 대한 논의에서 서양의 신을 배제한 유물론적, 물질주의적 현실에서 인간을 구체할 수 있는 길로 인간에 내포된 신의 발견을 제시한다. 이는 곧 동양적 새로운 인간관의 세계화라 할 수 있을 것이다. 이런 점은 그에게 있어서 개인적으로는 김범부의 영향이 지대했음을 말해 주는 부분이기도 하지만, 사회적인 면에서 볼 때 그의 문학이 배태된 시기 또한 중요한 영향을 미쳤음을 암시해 주는 부분이기도 하다. 김동리의 문학은 그의 개인적 성향과 가정환경이 중요하게 작용하였지만, 일제시대와 6·25 전쟁이라는 시대적 배경 또한 무시할 수 없다.

김동리는 리얼리즘 논쟁에서 리얼리즘이란 시대나 현실에 대한 작가의 신념이나 의지는 인생 자체여야 하며 작가의 신념은 한 작가의 생명과 개성의 구경 추구에 대한 신념이라고 했는데 이처럼 그는 작가와 작가의 생활을 따로 떼어 생각지 않았다. 그러므로 그의 작품은 그의 생의 구경 추구의 과정이자 산물이며 그것은 또한 그의 삶의 과정이라 할 수 있다. 김동리의 초기 작품들과 후기의 작품들 사이에서 소재에는 큰 차이가 발견되지 않는다. 그것은 그가 문학을 생의 구경 탐구와 같이 보다 심원하고 본질적인 것에 두고 있었기 때문이라 할 수 있다. 김동리는 작가가 개인적 활동이나 사회성은 제쳐두고 문학과 문학정신, 창작정신이 순수해야 하며 창작을 떠나 문학을 논할 수 없다는 입장을 견지하고 있었다.

김동리는 또 김병규와의 논쟁에서 구체적인 문학창작에서의 생각을 정리하였다.

첫째, 문학하는 사람은 시 쓰고 소설 쓰는 것이 무엇인지 나름대로 생각하고 해답을 가져야 한다. 둘째, 참된 문학하는 것이란 어떤 究竟的인 생의 형식이 되어야 하고 아울러 모든 문화적 생산 혹은 창조는 생의 긍정을 전제해야 한다. 그래서 인간이면 가지는 삶의 형식(직업적 삶)을 한 단계 높은 구경적 삶이 되어야 한다. 구경적 삶이란 그가 가진 무한무궁예의 의욕적 결실인 신명(자아 속에서 천지의 분신인 자기)을 찾아야 한다. 즉, 우리에게 부여된 공통의 운명을 발견하고 이것의 전개를 지향해야 하는 것이다. 셋째, 구경적 생의 형식을 문학하는 것이라 할 때 내용과 형식에서 중

교와 다른데 그 중에서도 종교가 이미 있는 신에 대한 귀의라면 문학은 각자가 자신 속에 혹은 자신들을 통하여 영원히 새로운 신을 찾고 구하는 것이다. 이것은 모든 가능성, 자율성을 보장하는 것이다.<sup>201)</sup>

김동리는 여기서 문학하는 것을 구경적(究竟的) 생의 형식이라 하였다. 구경적 삶이란 작가가 지닌 무한한 자아 추구이며, 또한 공통된 운명을 발견하는 것이고, 새로운 신을 찾고 구하는 것이며 문학을 하기 위해 모든 가능성과 자율성을 보장받아야 한다는 것을 말한다.

김동리는 「문학과 인간」에서 자연과 합일된 인간을 지향하였다. 정치나 계급 간의 투쟁이라는 사회적인, 즉 문학 외적인 목적에 의해 문학을 규제하고 좌우하던 당대의 문학 상황에 대한 비판이 담겨 있는 것이다. 김동리는 정치적, 사회적 상황에 대한 문학의 자유에 대해서는 순수문학이라는 말로, 인간의 자유에 대해서는 휴머니즘이라는 말로 인간의 자유를 옹호하였다.

나는 일개 문학인으로서 문학에 있어서의 '순수'라는 것을 생각하기 요새보다 더 절실한 적이 없다. 순수란 별다른 것이 아니라 모든 비문학적인 야심과 정치와 책모를 떠나 오로지 빛나는 문학 정신만을 옹호하려는 의연한 태도를 두고 말함이다. 문단의 사조가 전면적으로 혼돈 속에서 헤매고 있을 때 문학인-지식인의 긍지와 특권을 유지, 옹호해 주는 것은 오직 순수예의 정열이 있을 뿐이다.<sup>202)</sup>

여러 가지 '주의'가 있었다. 앞으로도 또 얼마든지 더 있을 것이다. 이것은 기쁜 일도 걱정스런 일도 아니다. 다만 그 어느 한 '주의'만이 일률적으로 모든 작가의 유일한 방편이나 이념이 될 수 있는 법이 아니란 것만 알면 그만이다. ...이러한 의미에 있어 지금 우리들에게 필요한 한 개의 '주의'가 있다면 그것은 작가를 모든 '주의'의 제단에서 생명의(문학적 의미의) 현실로 나아가게 할 진정한 의미의 인생주의 그것 이외에 없을 것이다.<sup>203)</sup>

201) 김동리, 「문학하는 것에 대한 私考」, 『백민』, 1948, p.3.

202) 유진오, 「순수예의 지향」, 『문장』, 1939.6, p.347-348.

김동리가 말하는 어떤 특정한 주의와 이념에 문학이 종속될 수 없다는 것이 위 글들의 요지이자 핵심이다.

방민호는 김동리의 순수문학론에 대하여 아래와 같이 설명하였다.

김동리는 개성과 생명의 구경 탐구, 인간 탐구, 한 사람의 문학은 그의 생명과 운명과 생활에서 배태되어야 하며, 그 문학이 말하는 원리니, 주의니, 사상이란 한 마디로 축약하여 인생이라 하는 것에서 소화, 용해되고 그로부터 표현된 것이라야 한다. 그가 새로운 구경적 삶의 길을 서양에서가 아니라 동양, 그것도 무속, 민속에서 찾고 있음을 알 수 있다. 김동리의 순수문학론이란 좁고 낮은 의미의 원리, 주의, 사상을 넘어 그것들을 포괄하면서도 그보다 더 깊고 본질적인 세계인식에까지 육박해 들어가는 문학, 그럼으로써 인생의 문제를 가장 근본적으로 탐구해 가는 문학을 의미한다.<sup>204)</sup>

선충원은 1920년대부터 1949년 신중국의 수립 전까지의 문학창작에서 일관되게 순수문학을 견지해왔다. 그는 문학창작의 초기부터 자주를 갈망하며 불필요한 파벌싸움에 말려들지 않으려고 하였고, 절대적인 창작의 자유를 주장하였다. 문학의 순수성에 대하여 선충원은 문학창작은 반드시 상업과 정치로부터 절대적인 독립을 하여야 한다고 역설하였다.

1928년 선충원은 친구인 좌익작가 후예핀(胡也頻), 덩링(丁玲)부부와 함께 상하이에서 『적흑(紅黑)』, 『인간세상(人間)』 두 잡지의 창간에 참여하여 편집을 담당할 것도 문학적 독립을 쟁취하려는 노력의 산물이라 할 수 있다.

1934년 『인간세상(人間世)』 잡지사에서 국내 유명한 작가들을 상대로 ‘1934년 내가 가장 애독하는 책’을 설문조사 했을 때 서로 다른 진영의 작가들은 모두 선충원을 추천하였다. 저우쥘런(周作人)과 라오서(老舍)

---

203) 김동리, 「문학의 표정」, 『조광』, 1940.3, p.67-68.

204) 방민호, 「김동리의 일제 말기 넘어서기」를 참조. 이 글은 작자가 2013년 5월 17일-18일 하동 화개장터 ‘역마’광장에서 개최한 ‘김동리 탄생 100주년 기념회’에서 발표한 주제 강연문이다.



는 선충원의 자서전체 산문집 『선충원자서전(從文自傳)』을 꼽았고, 루션은 미국기자 에드거 스노에게 중국 신문화 대표 작가를 소개할 때 선충원을 가장 우수한 작가라고 추천하였다.

어떤 연구자들은 선충원을 신월파(新月派), 제3종인(第3種人), 경파(京派)문인의 대표라고 규정하고 있지만 사실상 선충원은 그 어느 파벌에도 속하지 않았다. 선충원은 시인 쉬즈모(徐志摩)의 도움을 많이 받았고 신월파의 문학지에 많은 작품을 발표하였으며 그들과도 가깝게 지냈다. 그는 또 좌익작가 후예핀, 덩링과의 우정도 깊었다. 그러나 그는 좌익연맹에 가담하지 않은 것과 마찬가지로 신월파에도 몸을 담지 않았다. 선충원이 일으킨 ‘경파-해파 논쟁’(京海之爭)도 베이징의 신사(紳士)취미와 상하이의 상인취미를 모두 반대하여 ‘문학은 인생을 위하’여야 한다는 취지이다. 결코 문학과파벌을 형성하려는 것이 아니라 그의 순수한 문학이념을 밝히려는 것뿐이었다.

1937년 7월 7일 노구교(盧溝橋)사변이 일어나고 중일 전쟁이 전면적으로 발발하였다. 그는 쿤밍(昆明)으로 피난하여 서남연합대학에서 강의를 하였지만 여전히 정치에 관심이 없어 라오서(老舍)가 부탁한 윈난문예계항적협회(雲南文藝界抗敵協會) 주석직을 고사하였다. 1939년 선충원은 「일반과 특수(一般與特殊)」, 「문학운동의 재건(文學運動的重組)」을 발표하여 항전팔고(抗戰八股)와 ‘작품 없는 작가’를 신랄하게 비판하면서 “항전시기 문학창작은 일반적인 항전통속선전에 만족할 것인가 아니면 항전시기 민족정신을 깊이 파악하여 민족 백년 건국의 경전을 만들 것인가?”와 “작가는 허풍과 교제에 만족하여 벼슬자리를 노리는가 아니면 묵묵히 항전을 위해 실제적인 일들을 많이 할 것인가?”라는 두 가지 문제를 제기하였다. 이 두 편의 글로 인해 선충원은 좌익문학 일파의 맹렬한 비판을 받게 되었다. 그들은 선충원의 관점을 “작가는 정치에 참여하지 말아야 한다.”라고 요약하여 항전을 반대하는 작가의 반동(反動) 문학사조로 몰아갔다.

선충원은 유명작가가 된 후에도 ‘5·4’ 문화정신과 거리를 두고 자신의

상시 문학세계를 구축하였다. 선충원의 사유방식과 인식방식은 한족 문화 분위기 속에서 성장한 대부분의 한족 작가들과는 달리 '5·4'민중에 대한 '계몽과 교육'을 발양(發揚)하는 것을 창작의 유일한 원칙으로 삼지 않고 원시적인 생명력과 인정미를 구가(謳歌)하면서 현대적인 도시문명을 비판하였다.<sup>205)</sup> 선충원은 40년대 작품 「촉허(燭虛)」, 「윈난간운집(雲南看雲集)」에서도 끊임없이 문학과 생명, 문학과 예술의 관계를 탐구하였고, 문학과 사회, 문학과 시대의 관계는 많이 언급하지 않았다.<sup>206)</sup>

1946년 국민당과 공산당 사이의 내전이 전면적으로 발발하자 선충원은 이 내전은 민족의 대재앙이라며 강렬한 반전정서를 나타냈다.<sup>207)</sup> 선충원의 현실정치에 대한 태도는 그 어떤 정치적인 파벌들과도 다르다. 그 원인은 그의 일관된 문학과 생명에 대한 입장과 상관된다. 그는 사회정치의 시각으로 현실정치를 보는 것이 아니라 문학과 생명의 시각으로 현실정치를 관찰하고 판단하기 때문이다. 그 결과는 필연적으로 현실정치와 충돌이 생길 수밖에 없을 것이다.<sup>208)</sup>

1948년 선충원은 공산당과 국민당 정치 밖에서의 '중간노선' 및 '자유주의 문예추구'때문에 좌익문예 일파에게 전면적으로 부정당했고, 귀모뤄(郭沫若)는 그를 '지주계급의 대변인'(地主階級的弄臣)이라고 맹렬히 비판하였다. 1949년 7월 전국 제1차 문학 예술인 대표대회(全國第一次文學藝術工作者代表大會)가 베이징에서 소집되었지만 선충원의 이름은 없었다. 선충원은 자살까지 시도하였지만 자신의 창작은 정치를 위한 도구가 될 수 없다고 생각하여 붓을 접고 신중국 문단에서 완전히 사라졌다. 이 후 30여년의 세월동안 선충원은 오직 고대 문물에 대한 연구에만 몰두하였다.

선충원은 그 누구보다도 문학의 자유와 독립성을 강조해왔다. 그는 좌

205) 丁帆, 『中國鄉土小說史』, 北京大學出版社, 2007.

206) 全成光, 「沈從文的 湘西題材 散文 研究」, 서울대학교 석사학위논문, 2009, pp.22-23.

207) 沈從文, 「從現實學習」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.392.

208) 全成光, 「解讀沈從文的文學世界」, 『中國人文科學』, 2015년 12월 61집, p.338.

익의 혁명문학에도 흥미를 느끼지 못했지만 우익의 민족문학에도 관심을 가지지 않았다. 그는 중국 전통문학에서의 문이재도(文以載道)를 비판하면서 문학은 그 어떤 정치적 목적을 담아서도 안 된다고 하였다.

나는 문자로 감각과 현상들을 포착하는 외에는 엄격히 외부와 차단되어 절대 섞이지 않는다. 나는 반드시 이렇게 해야 한다고 생각한다. 어떤 작품이든 모두 개성이 살아 있어야 하고 반드시 작가의 인격과 감정을 실어야 한다. 이 목적에 도달하자면 글을 쓸 때 독립적이어야 한다. 반드시 철저히 독립적이어야 한다! 나는 이런 태도로 십년 동안 글을 써왔다.<sup>209)</sup>

선충원이 반복적으로 강조하는 독립성은 문학창작에서의 절대적인 자유이다. 만약 문학이 반드시 그 어떠한 ‘도’를 담아야 한다면 그 ‘도’는 작가가 직접 체험하고 느낀 감정을 쓰는 것일 뿐이다.

선충원은 1930년대부터 1940년대까지 소설 창작에서 제재, 기교와 풍격에서는 여러 가지 변화를 보이지만, 이론상에서는 시종일관 문학은 인간을 써야하고 인간성을 표현해야 한다고 주장하고 실천해왔다. 그러므로 문학의 순수성과 인간성 표현은 선충원의 소설의 핵심을 이룬다.

인간성은 선충원의 창작의 출발점이자 귀결점이다. 그는 “한 위대한 작품에서는 늘 인간성의 가장 진실한 욕망을 표현한다.”고 하였다.<sup>210)</sup> 인간성 문제는 선충원과 그의 작품을 연구하는 기초가 되어야 한다. 그의 인간성 사상과 맞물려 생명을 신앙하고 생명의식을 탐구하는 것이 그의 일생 창작의 초석이 된다. 선충원은 인성의 치유자로 자처하여 민족정신의 재건을 목표로 창작에 전념하였다. 그는 좌익을 경시하지 않고 우익도 멸시하지 않았으며 오직 ‘진실’을 신앙하는 자유주의 중간 작가의 태도를 취하였다.<sup>211)</sup>

선충원은 현대의 많은 좌익작가들처럼 혁명으로 민족과 사회를 개조해

---

209) 沈從文,『從文小說習作選·代序』,『抽象的抒情』,復旦大學出版社,2004,pp.354—355.

210) 沈從文,『給志在寫作者』,『大公報·文藝』,1936년 3월 29일.

211) 吳立昌,『沈從文—建築人性神廟』,復旦大學出版社,1991, p.113.

야 한다고 주장하지 않았고 주류문학의 큰 길을 떠나 비록 고독하지만  
순수한 문학의 길을 걸었다.

## IV. ‘타자’의 소환: 샤머니즘과 식민지 근대의 극복

### 1. 민족정신의 담지체: 조선 무속과 문화정체성

김동리는 1934년 『조선일보』 신춘문예에 시 『백로(白鷺)』, 1935년 『조선중앙일보』 신춘문예에 소설 『화랑의 후예』, 1936년에는 『동아일보』 신춘문예에 소설 『산화』가 연속 당선되면서 당시 3대 신문의 신춘문예를 모두 석권하여 발군의 역량으로 등단하였다. 그 후 김동리는 「무녀도」, 「바위」 등의 문제작을 잇달아 발표하여 그 시대의 가장 주목받는 신진작가로 떠올랐다. 김동리의 30~40년대 작품들을 고찰해 보면 일제 식민지라는 특수한 시대 배경을 떠나서는 논의를 진행할 수 없다.

김동리가 일본제국주의의 부당함에 대해서 일찍 눈뜰 수 있었던 것은 그의 가정환경이 가졌던 특수성이 크게 작용한 것으로 보인다. 김동리는 큰형 김범부의 고난, 그리고 어릴 때부터 독립운동을 하다가 매 맞고 죽게 된 매형 때문에 충격을 받았다. 김범부는 경주에서뿐만 아니라 서울이나 사천에서도 가택수색을 당하곤 하였다. 그때 일본경찰서는 김범부를 불교를 연구하는 학자로 분류했는데, 이때 ‘학자’라는 말 속에는 지식인, 사상가, 민족주의라는 의미가 포함되어 있었다. 그리고 김동리는 광명학원에서 강의할 때 ‘일본말을 일어로 조선말을 국어’로 썼다가 일제의 압력에 의해 광명학원이 폐쇄되는 불운을 맞았다. 그 당시는 일본어를 국어로, 한글을 조선어로 표기하던 시절이었다. 여기에 대해 당시 해인사와 다솔사에 머물렀던 이원구 스님은 다음과 같이 말하였다.

범부 선생도 요시찰 인물, 동리 선생도 요시찰 인물, 나도 요시찰 인물  
이었는데 요시찰 인물이란 일본에 협조를 안 한다는 뜻이지요.<sup>212)</sup>

---

212) 김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, p.188.

일본이 조선을 통치하면서 그들의 침략 야욕을 정당화하기 위해 내세운 오리엔탈리즘은 서구에서 배워온 것이었고, 서양을 위한 것들은 점진적으로 일본을 위한 것들로 바뀌고 재창조되었다. 이 과정에서 한국은 일제에 의해서 다방면에서 그 고유성이 말살되었을 뿐만 아니라 특히 민족혼까지 앓아 가려 했기 때문에 거기에 대한 저항과 희생이 따랐다. 일본인은 우등한 문화인이고 한국인은 열등한 야만인이라고 하는 오리엔탈리즘은 일본에 의해 재창조된 것인데, 일본이 한국을 지배하는 논리를 정당화했던 것이다.

김동리의 등단 작품 「화랑의 후예」는 동양예술의 정신적 특질을 이야기하고 있는 작품이다. 서양인의 의식, 일본인의 의식 속에 잠재하고 있는 오리엔탈리즘에 대한 탈식민주의의 시도로 볼 수 있다. 「황토기」에서 인물들의 소모적인 삶은 작품이 나온 일제하의 시대적 삶과 결코 무관하지 않다. 보다시피 등단 초기부터 김동리의 작품들은 분명 일제에 대한 저항의식을 가지고 있다.<sup>213)</sup>

무속을 문화적 전통으로서 선택한 최초의 지성적 관심은 19세기 말 서구와 일본의 제국주의 열강에 의한 문화적, 정치적 식민화에 대응하는 근대적 지식인의 민족적 자의식에서 발단한 민족전통론이다.

19세기 말에서 1920년대 최남선의 「불함문화론(不咸文化論)」에 이르기까지 이 시기에 형성된 무속전통론의 핵심개념은 ‘신교’(神敎)이고 역사적 단군의 재발견이 중요한 성과이다. ‘신교’의 개념은 조선시대에 민

213) 방민호는 김동리가 1939년 『조광』에 발표한 소설 「두꺼비」를 언급하여 “능구렁이에게 잡아먹힌 두꺼비가 그 안에서 쏟아져 나오듯이, 죽었어도 죽지 않고, 죽은 뒤에도 부활하며, 자신을 죽음으로 몰아넣은 자를 응징하고 복수하는 저항사상을 주조해 내었다.”고 하였다. (방민호, 「신라 담론의 문제의식과 그 논쟁 과정을 바라보는 시각」, 『신라의 재발견』, 국학자료원, 2013, p.94) 이런 저항의식은 물론 은유의 형식으로 표현할 수 밖에 없었을 것이다. 그러나 그의 출신과 그가 숭상하는 신라문화의 중추를 이루는 ‘화랑’에 대한 부각은 일제강점기에 매우 미미한 수준에 머물러 있다고 할 수 있다. 예컨대 김동리의 등단소설 「화랑의 후예」에서의 ‘황진사’는 ‘황당한’ 인물이고, 소설 「무녀도」에서의 ‘화랑’은 무당 ‘모화’의 보조역할을 하고 있다. 그 원인은 김동리가 ‘화랑도’ 본연의 ‘호국보민’ 사상과 ‘상무’정신은 일제를 자극할 수 있었거니와 더 중요한 것은 당시의 화랑담론은 일제에 의해 왜곡되어 일제를 위한 징병과 희생을 요구했기 때문이라고 생각된다. 그 반증으로 해방 후 김동리는 신라와 화랑에 대한 역사소설들을 본격적으로 창작하였다.

간의 저급한 미신적인 풍습으로 인식되었던 무속을 한민족의 고유한 민족적 종교로 격상시킨 것으로서, 1905년 국권상실 이후에는 독립회복과 민족문화운동의 전략적 차원에서 창안된 개념이다. 한말 제국주의와 식민지의 위협 속에서 급박하게 전개된 민족문화운동은 민족 주체성과 정체성에 대한 탐구를 중심으로 이루어졌다. 이 시기에 '민족' 개념은 '국가'를 상실한 한민족에게 '국가'를 대신하여 개인과 집단을 하나로 통합시켜 줄 수 있는 상상의 공동체이고, 하나의 동일한 기원과 역사적 경험의 실체로서 문화 창조의 주체로 부상했다. 국권상실 이후 항일독립운동에 헌신했던 김교헌의 『신단민사』(神壇民史, 1914), 박은식의 『한국통사』(韓國通史, 1915), 신채호의 『조선상고사』(朝鮮上古史) 등 역사적 문헌에 대한 고증을 중심으로 이루어진 이들의 연구는 항일 독립운동을 뒷받침할 수 있는 정신적 기반 내지는 민족정신의 원천을 발견하려는 민족주의 의식에서 비롯된 것이다.

최남선의 「불함문화론(不咸文化論)」(1925)과 「살만교차기(薩滿敎箭記)」(1927)는 서구의 신화학과 민족학 이론을 수용하여 단군신화를 동북아 일대의 원시종교와 비교하는 비교 문화적 방법으로 새롭게 분석하여 한국의 무속을 유구한 민족전승으로 재창출하여 제정일체(祭政一體) 시대의 단군조선의 문화를 복원하려 시도했다. 최남선의 목적은 일본인 학자들의 조선역사 연구 가운데서 한국의 식민통치에 이용된 일본 국학자들의 일선동조론, 동양사학자들에 의한 단군신화의 역사성 부인, 조선역사의 독자성을 부인하는 타율사관, 그리고 일본역사에 비해 뒤떨어졌다는 정체론 등을 비판하려는 데 있었다. 더 나아가 그는 한국 고대문화의 세계사적 위치를 밝히고 민족문화의 세계성을 제창하고자 하였다. 최남선의 「불함문화론」은 일본 신도(神道)와의 비교를 통해 민족종교로서의 무속의 역사적 위상을 높이려 한 것이었다. 일본의 신도는 본래 민간 신앙에 기반을 두었으나 메이지유신 이후에 국가가 조직적으로 국가신도를 결성하여 천황을 중심으로 일본국가를 통합하는 구심점 역할을 하였다. 최남선은 조선의 무속도 국조인 단군에 대한 신앙으로부터 발전하여

조선의 민족국가를 재건하는 구심점 역할을 할 것을 기대하고 단군신앙의 광명사상(光明思想)을 조선신도(朝鮮神道)라고 부르기도 했다.<sup>214)</sup>

조선의 무속은 일제가 문화 제국주의적인 입장에서 식민지 조선을 효율적으로 통치하기 위한 수단으로 적극적으로 연구되기도 했다. 일제는 조선의 무속과 일본의 신도와의 유사성을 강조함으로써 내선일체(內鮮一體) 및 국민정신총동원운동을 합리화하고자 한 것이다. 이 두 가지 측면에서 볼 때 조선의 무속은 고유한 종교와 전통이 아니라 정치 이데올로기에 의해서 ‘선택된 전통(selective tradition)’으로 볼 수 있다.

일본의 조선에 대한 식민정책은 물리적, 제도적 차원에서 뿐만 아니라 문화와 관련된 담론의 체계와 밀접한 연관성을 갖고 있다. 식민시기 일제에 의해서 생산된 문화담론은 문화 제국주의적 입장에서 식민지를 효율적으로 통치하기 위한 방식으로 주요한 기능을 담당하게 된다. 일제의 식민정책학으로서의 문화담론은 조선을 일제의 지배의 틀 속에 가두는 문화적 정치와 담론의 체계라고 할 수 있다. 일본은 1920년대 이후 일본인 학자와 조선인 학자로 구성된 학술단체를 구성하고, 조선의 고유 신앙에 대한 각종 조사를 하였다.<sup>215)</sup> 이는 조선을 낙후하고 몽매한 대상으로 파악함으로써 식민지 통치의 효율성을 높이려는 일본의 새로운 식민지 전략의 일환이었다.<sup>216)</sup> 이러한 일본의 식민정책 하에서 무속은 공간적으로는 조선 문화의 기층에, 시간적으로는 그 기원에 위치하고 있는 “원형적 전통(archetypal tradition)”으로서 새롭게 위상이 정립되게 된다.<sup>217)</sup>

---

214) 임돈희, 로저 자넬리 공저, 『최남선의 1920년대의 민속 연구』, 2호(국립민속박물관, 1995)참조

215) 무라야마 지준(村山智順)의 조사에 따르면, 1930년8월 당시 전 조선의 무격의 수는 12, 380명으로 조사되어 있다.(무라야마 지준 지음, 최길성·박호원 옮김, 『조선의 무격』, 민속원, 2014) 아키바 다카시(秋葉隆)는 1930년부터 10여년에 걸쳐 제국학사원의 학술연구비 및 외무성 문화사업부의 원조를 받아가며 조선 각지를 돌아다니면서 민속·무속의 뿌리를 철저히 파헤쳤다. (아키바 다카시 지음, 심우성, 박해순 옮김, 『춤추는 무당과 춤추지 않는 무당』, 한울, 2000, p.42.)

216) 이영진, 「식민지시기 ‘무속 담론을 둘러싼 쟁점들과 무속 담론의 전화(轉化)-상처 입은 제국주의 중에서」, 『민속학술자료총서 무속8』, 우리마당 터, 2005, pp.124-130.



국가의 멸망으로 인하여 공식문화로서의 유교가 커다란 타격을 입은 반면 비공식문화를 대표하고 있던 무교가 상대적으로 더 강한 지속력을 보여주고 있었던 것이 당대의 상황이라고 할 때 김동리가 무속인 샤머니즘을 선택한 것은 이해할 수 있다.<sup>217)</sup> 김동리의 『무녀도』(1935)를 비롯한 샤머니즘 소설들은 일제 식민지라는 역사적 배경에서 조선의 원형적 전통을 재정립함으로써 민족의 정체성을 찾고자 했던 노력과 밀접한 연관성이 있다. 김동리 소설이 지닌 이데올로기적 성격은 일제의 식민지 정책과의 연관성에서 보다 선명하게 드러난다.

내가 처음 이 작품을 썼을 때는 일제가 우리의 말과 글과 얼을 말살시키려는 정책을 노골화시킬 무렵이다. 나는 우리 민족의 얼을 영원히 그리고 온 세계에 남겨야 하겠다고 생각했다. 그러기 위해서는 한국 고유의 가장 핵심적인 일은 무엇인지 찾아내어 그것을 문학적으로 형상화시켜야 하겠다고 생각했다.<sup>219)</sup>

1930년대 식민지 조선의 문화운동 및 학술운동에서 핵심적인 단어는 ‘전통’이다. 『신간회』 해체 후 1930년대 전반부터 민족주의 계열에 의해 조선적인 전통과 고전에 대한 탐구를 중심으로 하는 문화운동이 전개되고, 이것이 각종 학술운동과 결합하여 1930년대 후반 문학의 고전회귀 경향으로까지 이어지게 된다.<sup>220)</sup>

김동리의 『무녀도』의 배경은 경주에 최초로 교회가 설립된 1907년경이다. 김동리는 무당집인 신화적 공간으로서의 경주 성건동에 기독교가 정착하면서 한국인들의 생활 깊숙이 파고들기 시작한 서양 근대문화로 인해 고유의 민족종교인 샤머니즘이 무너져가는 상황을 『무녀도』에서 그

217) 김성례, 「무속전통의 담론 분석-해체와 전망」, 『한국문화인류학』 22집, 1990, p.214.

218) 이동하, 『김동리-가장 한국적인 작가』, 건국대학교출판부, 1996. p.30.

219) 김동리, 『밥과 사랑과 그리고 영원』, 사사연, 1985. pp.116-117.

220) 차승기, 「1930년대 후반 전통론 연구-시간/공간 의식을 중심으로」, 연세대 박사학위논문, 2002, p.25.

리고자 했던 것이다.

김동리는 “전통적인 한국인으로서의 자기 정체를 고집스럽게 지켜 나가고자 하는 태도가 일제 강점기라는 상황의 특성으로 말미암아 그것 자체로서 저항의 뜻을 지닐 수 있었으며 또한 민족적 순수성을 지키는 길이 되었다.”<sup>221)</sup>

20세기 초 독일의 작가 슈펜글러는 저서 『서양의 몰락』에서 “서양의 문화는 갈 곳을 다 가고 다시 갈 곳이 없다.”고 하였다.

김동리가 샤머니즘을 택한 데는 일제에 맞서 민족성을 지키려는 의도도 있지만 그의 야심찬 ‘세기말의 벽에 부딪친 근대인간주의를 지양하고 한국적인 새로운 성격의 인간을 그린다’는 문학적 의도<sup>222)</sup>가 있었다고 볼 수 있다. 이에 대하여 김동리는 아래와 같이 설명한 바가 있다.

첫째, 民族的인 것을 쓰고자 했다. 당시는 民族精神이라든가 民族的個性에 해당되는 모든 것이 抹殺되어가는 일제총독 치하의 암흑기였기 때문에, 현실적으로 이에 맞설 수 없는 실정이라면 문학을 통해서나마 이를 구하고 지켜야 한다고 생각했던 것이다. 여기서 가장 근본적이며 핵심적인 민족의 일이요, 녀이 되는 것은 무엇일까 하는 문제를 생각하게 되었다. 그렇다고 그 해답으로써 당장 무속을 생각해낸 것은 아니다. …우리 民族에 있어서 佛敎나 儒敎가 들어오기 이전, 이에 해당하는 民族固有의 宗教的 機能을 담당한 것은 무엇일까 하는 문제였다. 내가 샤머니즘에 생각이 미치게 된 것은 이러한 과정을 거쳐서였고, 따라서, 오늘날의 무속이란 것이, 우리 민족에 있어서는 가장 원초적인 종교적 기능이라고 볼 때, 그 가운데는 우리 민족고유의 정신적 가치의 핵심이 되는 그 무엇이 내재하여 있을 것이라고 생각했다. …둘째, 세계적인 과제에 도전코자 하였다. 이 문제는 간단히 설명하기가 어렵지만 그런대로 단적으로 언급한다면 그것은 소위 세기말의 과제를, 우리의 문학에서, 특히 샤머니즘을 통하여 처리해 보고자 하는, 야심적이라면 무척 야심적인 포부였다. 세기말의 과제라고 하면 대단히 광범하고 거창한 내용을 가리키게 되겠지만 그 가운데서도 가장 핵심적인 문제

221) 이동하, 『김동리-가장 한국적인 작가』, 건국대학교출판부, 1996, pp.25-27.

222) 김동리, 「나의 문학과 샤머니즘」, 『문학사상』, 1986.12, p.162.

는, 신과 인간의 문제요, 자연과 초자연의 문제로 과학과 신비의 문제라고 나는 생각했다.”<sup>223)</sup>

김동리는 서양문화의 한계점을 일찍이 간파하고 극복하려고 노력하였다.

그는 “우주를 관찰할 때 서양인과 동양인은 다르다. 현재 동양인은 이미 제2의 서양인이 되어 있다. 서양은 문예부흥 이후 모든 문화가 한없이 발달하여 서양인은 하나의 기계가 되었고, 기계가 인간을 구출할 수는 없다. 인간의 구출은 인간이어야 한다.”<sup>224)</sup>고 생각하였고, “인간의 근원과 기능이 자연에 있다.”<sup>225)</sup>고 판단하였다.

김동리는 「무녀도」<sup>226)</sup>에 대해 ‘새로운 인간형 창조’라는 말을 하면서 아래와 같이 해석했다.

조선의 무속이란, 그 형이상학적 이념을 추구할 때 그것은 저 풍수설과 함께 이 민족특유의 이념적 세계인 신선관념의 발로임이 분명하다. 「무녀도」에서 구체적 묘사를 시험한 것이다. ‘선’의 영감이 도선사의 경우엔 풍수로서 발휘되었고, 우리 모화(「무녀도」의 주인공)의 경우에선 ‘무’로 발현되었다. ‘선’의 이념이란 무엇인가? 불로불사무병무고의 상주의 세계다. (자세한 말은 후일로)그것이 어떻게 성취되느냐? 한이 있는 인간이 한이 없는 자연에 융화되므로서이다. 어떻게 융화되느냐? 인간적 기구를 해체시키지 않고 자연에 귀화함이다. 그러므로 무녀 ‘모화’에게 있어서는 이러한 ‘선’의 영감으로 말미암아 인간과 자연 사이에 상식적으로 가로놓인 장벽이 무너진 경우다. …인간의 개성과 생명의 구경을 추구하여 얻은 한 개의 도달점이 이 ‘모화’란 새 인간형의 창조였다.<sup>227)</sup>

223) 김동리, 「무속과 나의 문학」, 『월간문학』, 1978, p.151.

224) 김범부, 『풍류정신』, 정음사, pp.112-114.

225) 김동리, 『밤과 사랑과 그리고 영원』, 사사연, 1985, p.179.

226) 「무녀도」의 개작은 「을화」를 포함하면 4차례, 5개의 텍스트가 있다. 이 가운데서 동일할 제하의 「무녀도」가 4개 존재한다. 「무녀도」는 1936년 5월 「중앙」에 처음 발표되었다. 그리고 1947년 작품집 「무녀도」가 을유문화사에서 나오면서 1차 개작이 이뤄졌다. 다음으로, 1953년 을유문화사의 재판에, 그리고 1963년에 작품집 「등신불」(정음사)에 수록되면서 개작이 이뤄지고 있다.

모화의 ‘시나윳가락’이란 내가 위에서 말한 ‘仙’理念의 律動적 表現이요, 이때 모화가 ‘시나윳가락’의 춤을 추며 노래를 부른다 함은 그의 全生命이 ‘시나윳가락’이란 律動으로 化合이요(毛火의 性格 描寫에 의하여 가능함), 그것의 律動化란 곧 自然의 律動으로 歸化合—한다는 뜻이다. 이리하여 東洋精神의 한 象徵으로서 取한 ‘毛火’의 性格은 表面으로는 西洋精神의 한 代表로서 취한 예수敎에 敗北함이 되나 다시 그 本質的 世界에 있어 悠久한 승리를 갖게 된다는 것이다. 人間의 個性과 生命의 究竟을 追求하여 얻은 한 개의 到達點이 이 ‘毛火’란 새 人物型的 創造였고, 이 ‘毛火’와 同一한 思想的 系列에 서는 人物로선 「山祭」의 ‘太平이’가 그것이다. 毛火나 太平이들이 이 時代 이 現實에 대하여 別般 意義를 가지지 못함은 내 자신 잘 알고 있으나, 그러나 人間이 個性과 生命의 究竟을 追求하여 永遠히 넘겨보군 할 그러한 한 개의 길이라고 나는 믿는 것이다.<sup>228)</sup>

이에 대해 김동리는 자신 있게 “백년만 두고 보라! 모든 것이 증명될 것이다! 역사가 증명해 줄 것이다.”고 말하고 있다.<sup>229)</sup>

김동리에게 ‘무’(巫)는 ‘역사성’의 대상이 아니라, 현실의 어떤 모순, 예컨대 ‘인간과 자연 사이에 상징적으로 가로 놓인 장벽’을 무너뜨릴 대안적 세계이자, ‘인간이 개성과 생명의 구경을 추구하여 영원히 넘겨보야 할 한 개의 길’인 것이다. ‘자연과의 합일’, ‘개성과 구경의 생명’은 그러한 원형으로서의 세계를 구성하는 일종의 ‘보편 원리’라고 할 수 있다. 중요한 것은 이것이 김범부의 영향을 받은 것이든, 전래의 자연사상이든, ‘보편으로서의 서구’를 타자로 의식한 일종의 ‘대항 보편성’이라는 점이다.<sup>230)</sup> 김동리가 꿈꾸었던 것은, “결론에 도달한 서구문학에서부터 새롭게 시작하여 미래의 문학을 준비하는 것”이었다. ‘결론에 도달한 서양 문학’이 봉착한 ‘보편성의 위기’를 타개할 ‘대안의 보편성’을 ‘조선적인 것’

227) 김동리, 「신세대의 정신-문단 ‘신생명’의 성격, 사명, 기타」, 『문장』, 1940.5, pp.91-92.

228) 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010, pp.160-161. (예문 재인용.)

229) 김동리, 『신문예』, 1958.12, p.10.

230) 한수영, 「김동리와 조선적인 것-일제 말 김동리 문학사상의 형성 구조와 성격에 대하여」, 『한국문학의 근대와 근대극복』, 소명출판, 2010, pp.333-334.

으로 구성하는 것이 김동리 문학의 야심찬 기획이었던 것이다.

## 2. 한국적 샤머니즘의 구현과 세계문학의 가능성

19~20세기에 근동에 파견된 전설적인 미국인 선교사들은 자신들의 역할은 신에 의해 명령된 것이라기보다 자신들의 신, 자신들의 문화, 자신들의 운명에 의한 것이라고 이해했다. 초기의 선교사들이 만든 시설들은 물론 그 지역의 복지에 공헌했으나 그것들은 특히 제국적인 성격을 갖는 것이었고 미국 정부의 원조를 받았기 때문에 영국과 프랑스가 동양에 설치한 것과 조금도 다름이 없었다.<sup>231)</sup>

김동리가 교육받은 학교는 처음부터 끝까지 기독교 계통의 학교였다. 그는 교회 부속 계남학교, 계성학교, 경신학교를 거쳤는데, 그곳은 바로 서양의 선교사들이 그들의 신념과 종교에 따라 세운 학교였다. 침략 음모를 감추고 서양의 종교나 문화를 앞세워 들어와 제국주의에 공헌했던 선교사에 의해 세워진 교회 부속학교에서 김동리가 교육을 받았다는 것은 그가 자신도 모르게 서양문화에 노출되고 있었다는 것을 의미한다.

자유와 민주를 표방한 미국의 정치적 오리엔탈리즘이 가져올 위기를 김동리는 분명 해방과 더불어 의식하기 시작했다. 일제 침략하에서는 오직 민족만을 생각하던 김동리는 민족해방에 많은 것을 기대하였지만 타의에 의한 미완의 독립이라는 점에서 한국의 운명이 또 다른 굴절을 겪게 된 것을 보았다. 한민족의 전통은 미국이라는 제국주의 문화에 침식당하기 시작하는데 이는 곧 사이드가 말하는 오리엔탈리즘이 미국에 의해서 한국에 작용하기 시작하는 것을 의미한다. 소위 군사 쿠데타 이후 학교 교육을 비롯하여 사회의 모든 가치는 99% 서양화되었고 대부분의 인문사회 관념은 물론 자연기술과학은 완전히 서양으로부터 온 것이고 군대와 공장, 병원에까지도 완벽한 서양화가 정착되었다.<sup>232)</sup> 일본의 가

---

231) 에드워드 사이드 지음, 박홍규 역, 『오리엔탈리즘』, 교보문고, 1991, pp.465-471.

치가 마이너스화 되고 서양(미국)에 대한 가치가 플러스화 되는 가치관의 변화과정에서 김동리는 기독교를 깊게 인식하기 시작했고, 나아가 기독교가 제국의 통치의 수단이라는 것을 깨달았다. 서양문화와 사조가 밀어닥칠 때 김동리는 그 본질을 인지하고 서양적 가치는 근본적으로 인간성 말살을 초래할 것을 예측하였으며 합리주의(과학)로 치달은 근대의 서양은 ‘무한에의 통로’라 할 신비로운 것을 막아 버렸고, 그 결과 그들의 과학은 허무만을 남겨주었다고 보았다. 그리하여 그에 대한 대안이 될 새로운 문화적 가치를 동양에서 추구해야 한다는 것을 인식하고 한국적 인간주의를 제기하였으며 서양의 폐단을 극복하기 위한 방법으로 1947년(해방이 되면서)에 다시 「무녀도」를 개작하게 되어 「을화」에 이르렀다.

해방 후 「무녀도」의 개작 방향은 원작에서 살인자이며 낭이에게 임신을 시키고 표연히 집을 나가 버린 옥이의 존재를 기독교 신자로 변모시켜 보다 중요한 인물로 설정했을 뿐만 아니라 한민족의 정신적 지주인 샤머니즘과 대결시켰다. 이는 종교에 대한 그의 관심이 심화되었음을 보여 준다. 이때 샤머니즘을 미신시하는 것은 바로 일본이나 미국의 오리엔탈리즘이 한국 사람들에게 감염된 것이며 옥이가 숭상하고 있는 기독교란 바로 서양의 문화를 상징하는 것이다.

김동리의 머릿속엔 더 큰 그림이 그리지기 시작하였다. 이것은 바로 그의 글쓰기에서 일생동안 관통하고 있는 인간과 신, 그리고 민족의 문제였다. 등단 초기 작품부터 그는 끊임없이 동양적인, 엄밀히 말하면 ‘한국적인 신’과 ‘새로운 인간형’을 창조하려고 노력하였다. 그는 시선을 먼 옛날로 돌렸고 당대에 직면해야 할 문제들을 곰곰이 살펴보았다. 그렇다면 김동리가 보는 서양과 동양은 무엇이며 그가 찾으려고 한 ‘한국적인 것’의 정체는 무엇인가?

우리가 전통적인 과거의 동양예술의 정신적 특질이라고 하면 누구나 다

---

232) 위의 책, pp.526-527.

상징적으로 유교사상, 불교사상 및 도교사상을 생각하게 됩니다. 그러나 개화 이후 동양인이 받아들인 근대 내지 현대의 예술이란 서양인의 기독교 사상과 인간주의 사상의 갈등과 조화를 통해 이루어진 것이기 때문에 전통적인 동양예술의 유교, 불교, 도교와는 별개의 정신세계라 생각됩니다.<sup>233)</sup>

여기에서 김동리는 한국문화를 ‘동양’의 일환으로 보고 있으며 유교, 불교, 도교와 같은 외래 종교에 대해서는 별다른 거부감을 나타내지 않았다. 왜냐하면 불교는 고려조의 문화를 건설하는 역할을 했지만, 고려조를 완전히 개종시키지는 못했고, 합리적이고 윤리적인 유교는 사회를 재편성하고 새로운 정치문화를 건설한 데는 탁월한 힘을 가졌지만, 자연과 역사의 재앙 앞에서 불가피하게 당면하는 공포를 극복하려는 직접적 욕망의 표현인 기복신앙의 해소책은 될 수 없었다. 이렇게 보면 불교, 유교, 도교는 각각 그들의 독특한 문화를 형성함으로써 한국 정신문화의 발전에 각자 공헌했지만 결코 한국사회를 완전히 변화시키지는 못했다. 오히려 그들은 전통적 기복사상의 맥락 안에서 수용된 것이다.<sup>234)</sup> 즉 불교와 도교가 무교에 대해 어느 정도 호의적이었다면, 그리고 유교가 무교를 공식적으로는 공격하면서도 민심수습용으로 어느 정도 방관했다면, 기독교는 처음부터 무교를 미신으로 간주하고 타파의 대상으로 삼았다. 김동리는 ‘서양’과 ‘기독교’는 이 ‘동양’을 위협하고 강압적으로 변모시키고 있는 ‘타자’로 보았다.

한국무속의 특성들은 바로 그것이 지배층보다는 피지배층, 양반보다는 상놈, 특수 삶보다는 보통사람들과 운명을 같이해 왔다는 사실에서 나온 것이다. 수많은 외침에서 가장 피해를 입었던 계층은 언제나 민중이었다. 특히 항상 지배를 받으면서 살아온 여성에 대한 노골적인 억압은 도리어 무속의 평등정신을 만들었으며, 홍익사상으로 대표되는 인간중심사상은 언제나 민중의 이상으로 남아 있었으며, 미륵불 사상으로 대표되는 평화정신과 관용정신은 언제나 민중의 희망으로 살아 있었다. 그리하여

233) 김동리, 수필집 『밥과 사랑과 그리고 영원』, 사사연, 1985, p.56.

234) 윤이흠, 『한국종교 연구』, 제1권, 집문당, 1986, p.126.

홍일식은 한국의 고유사상을 무교라고 단정하고, 그것을 관인사상(官認思想)<sup>235)</sup>과 구별하였다.

김동리는 한국의 고유 신앙인 샤머니즘의 원류를 거슬러 올라가면서 그의 원대한 포부를 펼쳐보였다.

청산이 솟고, 강물이 흐르고, 학이 너울거리고, 어머니의 웃는 얼굴이 담긴 듯한, 조화된 생명의 리듬은 찾아볼 수 없었던 것이다. 이런 것을 종소리에 빚어 넣은 주조사의 뉘는 어디서 왔을까. 그렇다, 그것은 화랑을 낳고 화백을 낳은 그 무엇일 것이다. 그것이 바로 샤머니즘이 아니었을까?...신라나 고구려나 가릴 것 없이, 한국인의 조상은 다 신령 혹은 신명(神明)을 산천에서 찾았음을 알 수 있다....그 당시에는 아직 불교도 기독교도 그리고 또 다른 어떠한 외래종교도 전해 들어오기 전이었으므로, 한민족이 원시시대부터 신봉해 오던 샤머니즘이 있었을 뿐이기 때문이다. 따라서 신의 이름도 처음은 자연발생적인 ‘하느님’이요, 나중은 ‘신령님’ ‘천지신명’등으로 혼용되었으리라고 볼 수밖에 없으므로 그 ‘기도행위’도 한국적 샤머니즘 특유의 제의(祭儀)였다고 보아야 한다....신라의 제정일치 시대가 어느 때까지 계속되었느냐 하는 문제를 학문적으로 증언하기는 어렵다. 제2대 왕 남해차차웅(南解次次雄)이란 ‘차차웅’은 바로 무사(巫師)를 뜻한다고 하지만, ‘차차웅’이외의 거서간(居西干) 이사금(尼師今) 마립간(麻立干)등이 다 샤머니즘과 연결되는 용어들인 만큼 그것은 적어도 22대 지증마립간(智證麻立干)까지는 계속되었다고 볼 수 있다. 23, 24 양대 왕들이 불교를 받아들이기 시작하면서 무교와 불교의 혼선이 빚어졌고, 종래의 무교 테두리

235) (1) 관인사상은 주로 지배층에 의하여 그들의 권력유지의 수단과 도구로 이용되어 왔지만, 고유사상은 언제나 민중의 생활 속에서 그들의 애환을 달래주는 생활의 반력자로 일관해 왔다. (2) 관인사상이 정치적 변혁 또는 권력 구조의 변동에 따라 그 성쇠기복이 무상한 데 비하여, 고유사상은 민족심성의 저변에 뿌리를 박고 줄기차게 전승되어 왔다. (3) 관인사상은 민족적 주체성이 희박한 데 비하여, 고유사상은 강인한 주체성을 가지고 있다. (4) 권력의 비호를 받아 온 관인사상이 학적으로 연마되어 체계화된 데 비하여, 고유사상은 정치적 탄압으로 인해 아직도 미신의 경지를 벗어나지 못하고 있다. (5) 관인사상은 배타적인데 비하여, 고유사상은 관용과 조화로 임하는 포용성이 있다. 지금까지 이를 사대적이라고 규정짓고 있으나 이는 피상적 관찰이다. (6) 고유사상은 장구한 시일을 두고 우회적으로 외래사상을 자기 체내에 융해시켜서 결국 내 것으로 동화시켜 버리는 강한 특질을 지니고 있다. 홍일식, 『한국 전통문화 시론』, 고려대학교, 1976, p.45.



의 제정병행(祭政併行)이 차츰 변화를 가져왔지만, 진흥왕대(24대)까지는 무교에 불교를 곁들인 제정병행이 그대로 강행되었던 것으로 본다. 그리고 화백이나 화랑은 그 후대까지(어쩌면 말엽까지도) 종래의 의전(儀典)이던 무교제의(巫敎祭儀)에 의존했던 것으로 볼 수밖에 없다. 이로써 화백의 정체가 무엇이며, 그 '일인이즉파(一人異卽罷)'의 진의가 무엇인지 대강은 밝혀진 것으로 믿는다. ...불교 이전의 신라인의 고유한 원시종교, 소위 제정일치 시대의 제의로 있었던 것이 샤머니즘이란 것은 위에서 언급한 바 있다. ...당시 그들에게 있는 신은 자연의 정기로서 자연 속에 내재해 있던 샤머니즘의 그것뿐이었던 것이다. ...제의를 닦기 위해 신이 있는 명산대천 영산영지를 찾았던 것이다. ...따라서 화랑의 춤과 노래는 풍류나 오락을 위한 것이 아니고 신을 찾고 신과 만나기 위한 제의에 지나지 않았던 것이다. 무교의 제의행위가 가무로써 행해진다는 것은 무격(巫覡)의 굿을 통해 오늘날까지 내려오고 있지 않는가. 뿐만 아니라 화랑의 본고장이었던 경주지방에서는 오늘날도 남무(男巫)를 박수라고 하지 않고 옛날 그대로 화랑이라 부르는 것이다. 화랑과 그 낭도들은 명산대천에서 가무제의를 통하여 신과 만나고 신과 접하고 신과 통했던 것이다. 화랑의 각별한 무용과 충성심은 신과 접하고 신과 통합으로써 얻어진 생사초월의 무아지경의 산물이었던 것이다.<sup>236)</sup>

한국인의 생사관의 특징은 단적으로 말하면, 죽음(死)보다 삶(生)에 절대적인 비중을 두는 철저한 현세주의(此生主義, 此岸主義)요, 현실주의다. ...유교는 기독교와 불교에 비하여 현저하게 현세주의로 기울어져 있다. ...중국인의 중심사상은 어디까지나 자연주의이기 때문에, 자연주의가 현세주의와 연결될 수밖에 없는 것도 당연한 이치라 하겠지만, 그렇다고 하더라도 한국인의 경우에 있어서와 같은 현세주의 일변도로 기울어져 있지는 않다. 그들은 생의 법칙을 자연에서 찾은 것처럼 죽음의 법칙도 또한 자연에다 맡기려 했다. 그것을 단적으로 표현하고 있는 실계로서 도연명의 「귀거래사」의 끝 구절을 들 수 있다. 도연명은 이 글에서 자기 자신이 자연의 품에 돌아가 자연을 바라보고, 자연을 어루만지며 자연 속에 살아가

236) 김동리, 「화백(和伯)과 화랑(花郎)」, 『김동리문학전집』(27권), 계간문예, 2013, p.63-73.

는 즐거움을 술취하고 나서, 「잠깐 자연의 조화에 따라 지내다가 돌아갈 것이니 저 천명을 즐긴다는 말을 어찌 다시 의심하리오(聊乘化以歸盡樂夫天命復奚疑)」라고 했던 것이다. …이것은 외래사상인 불교, 유교, 기독교, 도교(老莊敎) 따위가 들어오기 이전의 고유사상인 태양숭배사상이나 귀신숭배사상에 이미 잘 나타나고 있다. 귀신은 오늘날 우리가 말하는 영혼이란 것과는 별도로, 사람이 죽으면 육체를 떠나 혼백이 있는데, 이것이 어느 기간 동안(이것은 망자의 정신적 내용에 따라 다르다) 현세도 아니고 저승도 아닌 중간지대인, 오늘날의 심령과학에서 말하는 유계(幽界)에 방황한다고 보고, 이러한 혼백을 위무 또는 해원(解冤)을 통하여 저승으로 천도시켜 주기도 하고, 망자와 연루관계에 있는 생존자로부터 구축하기도 함으로써, 현세적인 생존을 보호한다는 것이 무사(巫師)또는 무당의 직능이라고 볼 수 있다. 다시 말해서, 영혼이 가서 안주를 하거나 영생을 누릴 저승, 즉 천국이나 극락을 찾지 않고, 혼백을 유계에서 저승으로 보내는 것으로 생존자의 현실생활을 보호한다는 사상은 철두철미 현세주의 일변도의 표현이라 볼 수 있다. …세기말의 허무의 심연에서 20세기를 맞이한 인류는 불안, 혼란에서 새 우주시대의 개발기(開發期)에 들어가고 있지만 새로운 생의 원리, 새로운 세계관, 새로운 신의 성격은 천명되지 못한 채 있다. 한국인의 고유한 생 의식 속에 내재하여 온 이승과 저승의 복합, 인(人)과 신(神)의 복합(人乃天)은 세계사의 과제인 새로운 생의 원리에 해당하는 실마리가 될 수 없을까.<sup>237)</sup>

탈 식민시대의 ‘우리 것’에 대한 김동리의 새로운 성찰은 일제시대에 무속에서 ‘한국적’민족문화의 본질을 모색했던 노력과 일맥상통하다. 무속전통은 식민시대에 이어 해방 이후 탈식민시대에도 선택적으로 재창조되어 민족문화의 정체성을 정립하는데 원용되었다.

「무녀도」 이후 김동리는 샤머니즘의 세계를 천착해 나갔다. 해방 후 샤머니즘이 민족의 혼을 이루는 거대한 원형이라는 확신을 하게 되었다. 그리고 김동리는 서양의 기독교 사상에 대응되는 것으로 제3휴머니즘을

237) 김동리, 「한국인의 생사관」, 『김동리문학전집』(29권), 계간문예, 2013, p.338-343.

주장하였다. 이는 곧 서양문명의 폐해에 대한 대안으로 동양의 정신을 제시한 것이다. 김동리는 한국적인 신과 인간을 추구하던 과정에서 샤머니즘을 찾게 되고 그 구체적인 실천으로 1978년 「을화」를 창작하게 되었다. “그의 문학의 보편적인 특성이 되어있다고 평가되는 신화화(mythologie) 현상은 결코 인식의 틀판을 일방적으로 현재보다는 과거적인 시공으로 거슬러 올라가는 것이 아닌 것이다. 거기에는 인간의 현재와 미래를 위한 원상(元象)의 틀이 잠재되어 있을 뿐 아니라 삶에 대한 인식의 설계와 비전이 내재되어 있으며 한국문학의 미학이 함께 융해되어 있는 것이다.”<sup>238)</sup>

「을화」(『문학사상』, 1978.4)는 「무녀도」를 개작한 것이다. 그러나 이에 대해 김동리는 단순한 개작이 아니라고 아래와 같이 말하고 있다.

남들의 눈에는 비슷할지 모르지만, 나에게 있어서는 결사적인 작업이었다고 해도 과언이 아니다. 왜였을까...첫째 샤머니즘을 통하여 한민족의 정신의 뿌리를 소설세계에서나마 담아 두려 한 것이고, 둘째는 서구 중심으로 발달된 근대 인간주의와 기독교와의 얽히고설킨 문제는 19세기 말로써 벽에 부딪친 상태란 것이 우리의 상식이다. 20세기라고 해서 위의 두 가지 사상을 동시에 지양할 새로운 원리가 왈각 솟아날 수도 없는 노릇이다. 그러나 우리는 새로운 각도와 새로운 차원에서 신과 인간의 문제를 계속 추구하려 한다.<sup>239)</sup>

그러면 김동리에게 있어서 ‘결사적인 작업’은 무엇일까? 아래의 대목으로부터 파악하기로 한다.

「을화」를 통하여 먼것번 「무녀도」에서 줄거리의 일부에다 분위기만 붙여 두었던 이 샤머니즘의 세계를 문학적으로 형상화시키는 일과 아울러 샤머

238) 이재선, 「김동리 문학의 평가 위상」, 『한국문학의 현대적 해석-3/김동리/ 이재선 편』, 서강대학교출판부, 1995, p.8.

239) 김동리, 「신들린 여성 ‘을화」, 『김동리문학전집』(29권), 계간문예, 2013, pp.329-333.

니즘에서 이승과 저승에 관련되는 새로운 문제점을 한국문학과 나아가서는 세계문학에 재의해 보고자 하는 것이다.<sup>240)</sup>

김동리가 「무녀도」를 수차 개작하고 또 만년에 이르러 장편소설이라는 긴 편폭으로 「을화」를 창작한 원인은 한국적인 ‘샤머니즘’의 ‘이승’과 ‘저승’에 관련되는 ‘구경적인 삶의 형식’에 있고, 더 나가서는 ‘한국문학’을 ‘세계문학’의 일원으로 격상시켜 당당한 지위를 확립하려는 의도가 깔려 있다고 볼 수 있다. 김동리는 19세기 말에 이르러 모든 세계적 종교가 이미 문화 창조의 원천으로서의 쇠잔했기에 새로운 신을 찾아야 한다고 생각하였으며 이 야심찬 계획을 실현하기 위하여 40년이나 준비하였다.<sup>241)</sup>고 심경을 피력하였다.

김동리는 “한국문학은 한국 정신의 소산이어야 한다.”고 주장하였다. 그가 보기에는 “한국문학은 한국인의 문학에 대한 정열과 의욕에 견주어 그리 만족할 만한 수준에 도달하지 못하고 있는 것이다.” 김동리는 이러한 원인이 한국의 고유사상과 한국인의 정신세계를 제대로 표현하지 못하였기 때문이라고 생각하였다. 따라서 그는 한국적인 인간주의에 주목하게 되었다. 김동리는 “나는 한국 인간주의를 불러오고 있다. 대개 어느 민족이나 그 민족 고유의 기본적인 사상은 그들의 개국 신화 내지 국조 신화에 담겨 있다고 한다. 한국의 인간주의는 자연주의와 현세주의를 뚜렷하게 결들이고 있다. 한국인의 현세주의는 종교와 전통문학을 통해 잘 나타나고 있다. 한국의 인간주의는 처음부터 신과 인간의 합작이었다고 볼 수 있다. 천신 환웅이 인간으로 화했기 때문에 인간의 내부에는 신이 잠재되어 있음을 말하는 것이다. 꿈이 사람으로 된 용녀와 결혼했다는 것은 신과 자연의 합작이기도 한 것이다. 따라서 태어난 국조 단군은 신과 인간의 합작인 동시에 신과 자연의 합작이기도 하다. 따라서 한국 인간주의의 성격은 서양의 그것과 같은 ‘반신적’이 아니고 처음부터

240) 김동리, 『생각이 흐르는 강물』, 갑인출판사, 1985, pp.103-141.

241) 김동리, 『김동리문학전집』(2권), 계간문예, 2013, p.255.

‘여신적’(與神的)이랄까 신을 내포한 인간 그것이었던 것이다.”라고 말하였다.<sup>242)</sup>

김동리가 말하는 한국적인 신인간주의와 현대 휴머니즘과의 다른 점은 ‘신성(神性)을 포함한 인간’의 추구에 있다. 이것은 존재의 문제를 포함하는 것이다. 김동리는 이러한 인간성을 지극히 한국적인 곳에서 찾았는데, 샤머니즘을 화백(和伯), 화랑(花郎), 개국 신화, 조상수호령(수호신), 조상숭배, 토속점(대내림과 공지니) 등으로 구분하고 이들 속에서 찾으려 했다.<sup>243)</sup> 김동리는 또한 “한국인간주의는 충분한 이론적 체계를 갖추지 못하고, 세상에 널리 알려지지도 않고 있지만 여기엔 현대 세계의 제일 근본문제에 대한 해결의 열쇠가 들어 있다.”고 믿고 있었다.<sup>244)</sup>

「을화」의 주인공 을화는 강신무로서 절대신의 위력을 가진 서양 기독교의 신과는 달리 신의 경지를 체험하는 기능을 갖고 있으면서 인간의 눈으로 볼 수 있는 현세적이며 구체적인 인물이다. 따라서 궁극적으로 을화는 살아 있는 인간이면서도 신인, 인간과 신이 합일되어있는 한국적인 신 인간형으로 볼 수 있다.

「무녀도」에서 기독교와 샤머니즘의 대립 혹은 샤머니즘의 처참한 ‘패배’를 그린 것과 달리 「을화」는 ‘샤머니즘 대 기독교’의 관계구조에서 ‘샤머니즘 우위’에 초점을 맞춰 샤머니즘의 전통적 가치를 추구한 첫 번째 장편소설이다.<sup>245)</sup> 이 작품에서 김동리는 무교의 세계에 대하여 매우 풍부한 자료를 제공해 주고 있다. 「무녀도」의 경우 무교의 세계를 보여주는 사람으로는 모화 하나가 있을 따름이었고 그의 삶에 관한 상세한 정보는 도무지 나타나 있지 않은 데 반하여 「을화」에서는 주인공 을화의 내력에 대한 자세한 소개가 이루어져 독자들로 하여금 무당이라는 특수 계층의 삶을 자세히 들여다볼 수 있게 하였다.

242) 김동리, 「한국문학과 한국 인간주의-한국문학은 한국 정신의 소산이라야 한다」, 『김동리 문학앨범』, 웅진출판, 1995, pp.157-168.

243) 김동리, 『생각이 흐르는 강물』, 갑인출판사, 1985, pp.103-141.

244) 이남호, 이광호 편, 『김동리 문학앨범』, 웅진출판사, 1995, pp.157-168.

245) 임영천, 「김동리·황순원 소설의 종교세계 비교연구: ‘을화’와 ‘움직이는 섬’을 중심으로」, 서울시립대학교 석사학위논문, 1990.

「을화」는 ‘무녀전’답게 무녀가 되기 전 을화의 전신인 옥선의 기구한 반생을 보여주며 을화의 무병(巫病)과 입무(入巫)과정이 비교적 상세히 다루어졌다. 무 안에는 한국 전통 문화의 여러 요소가 들어있다. 춤, 음악, 악기, 복식, 신화, 무가, 연극, 상차림(음식), 판소리 및 탈춤과의 관련 등을 거론할 수 있다. 을화의 굿하는 모습은 10여 페이지에 걸쳐 이어진다. 이것은 작품의 무게 중심이 어디에 놓여 있는가를 말해준다. 베리데기는 ‘원치 않는 출생으로 태어난 자가 죽음을 체험하여 능력을 얻고 그 능력을 발휘하여 죽은 부모를 살리고 자신은 무의 시조로 변신’(246)한 바리공주의 일생을 내용으로 하는 무가이다. 베리데기 무가의 채택은 시초의 무의 기능을 확실히 보여주기 위함이다. 그리고 태주할미의 비행을 밝히는 데 을화가 나서는 것, 점치는 것을 거부하고 죽어가는 생명을 살리는 것이 무당의 사명임을 분명히 하는 을화의 태도 등은 샤머니즘을 무교로 확립시키기 위한 작가의 의도를 드러낸다. 을화는 분명 신내림의 체험을 가진 무당, 즉 강신무(降神巫)로서 초일상적인 세계와의 교섭을 갖고 있는 존재이지만, 그의 풍모에는 또한 옥선이라는 이름을 가졌던 일상적 세계의 주민으로서의 면모도 엄연히 살아 있다. 그녀는 나름대로의 방식으로 일상적 세계와 초일상적 세계의 결합을 구현한 존재라고 할 수 있다.(247)

「을화」에서는 또 무속의 차원에서 ‘을화’의 ‘신어머니’인 ‘뽕지’와 무속의 열렬한 신자인 ‘정부자댁 마누라’라는 인물을 설정했고, 기독교의 차원에는 ‘영술’의 아버지 ‘이성출’과 기독교 장로인 ‘박건식’을 설정했다. ‘뽕지’는 ‘을화’가 ‘신내림’과 영험한 무당이 되기까지의 과정을 상세하게 묘사하기 위해 필요한 인물이었고, ‘정부자댁 마누라’는 ‘을화’의 본격적인 무당 활동을 사실적으로 묘사하기 위해 필요했다. 또한 ‘정부자댁 마누라’를 통해서 ‘푸닥거리’(작은 굿)와 ‘오구굿’(큰 굿)에 대하여 상세하게 묘사할 수 있었다. 이 작품 내부에 전편의 사실이 삽입되어 있는 서사무

246) 우한용, 「현대소설의 고전수용에 관한 연구」, 『전북대논문집』, 1983, 11, p.2.

247) 이동하, 『김동리-가장 한국적인 작가』, 건국대학교출판부, 1996.pp.103-104.

가 ‘베리데기’역시 ‘정부자택 마당’의 곁판에서 이루어진다.

‘죽음’이라는 인간의 유한성만큼 인간에게 보편적인 문제는 없다. 「을화」는 죽음의 문제에 종교적인 의미를 부여함으로써, 근대성이라는 시대성을 넘어서 있는 인간의 궁극적이고 보편적인 문제를 형상화하였다. ‘오구굿’과 서사무가 ‘베리데기’, ‘영술’의 죽음에는 모두 동일한 종교적, 형이상학적 의미가 부여되며, 이 또한 죽음이라는 유한성을 뛰어넘으려는 인간의 무한성의 욕구를 표현하였다. 「을화」는 이승과 저승 사이에 걸린 등불, 죽음의 유한성과 내세의 무한성 사이에 놓여 있는 인간의 실존적 몸부림과 그 무한성의 세계를 향한 낭만적 동경을 표현한다고 할 수 있다.

### 3. 주변-중심 구조의 동역학: 묘족(苗族)과 한족(漢族) 중심주의

1902년 12월28일 선충원은 상시의 전간(鎭筭)에서 태어나 1923년에 상시를 떠날 때 까지 줄곧 이 지방에서 살아왔다. 그는 1923년 여름에 신문화운동의 영향으로 베이징에 도착하여 새로운 삶을 추구하려 하였지만 이 대도시는 그를 잘 받아주지 않았다. 왜냐하면 그가 상시에서 베이징으로 온 것은 단지 수 천리의 거리를 뛰어넘은 것이 아니라 동시에 몇 개의 시대적 공간을 뛰어넘어 매우 생소한 세계로 진입한 것이기 때문이다.<sup>248)</sup> 베이징에 오기 전에 선충원은 줄곧 상시의 원시적이고 신이 아직 해체되지 않은 변방사회에서 살아왔다. 따라서 그는 상시 지방의 지역문화에 깊이 빠져 있었고, 수백만 인구가 밀집하여 있는 현대 대도시의 생활에 적응할 수 없었다.

---

248) 凌宇, 『從邊城走向世界』, 岳麓書社, 2006, p.26.

나는 베이징에서…모든 존재는 나와 아무런 관계도 없었다.…나는 생활 밖에 내쳐지고 단지 구경꾼일 뿐이다.…모든 문은 꼭꼭 닫혀있고 한 곳도 갈 곳이 없다. 앞으로 나갈 희망은 전혀 보이지 않아 고독 속에서 나는 매일 옛날로, 고향의 추억으로 나날을 지탱하고 살았다.<sup>249)</sup>

선충원이 상시의 작은 마을에서 베이징에 이르렀을 때, 당시 백성들의 머리 위에 군림하고 있던 통치자들은 어른이나 젊은이를 막론하고 백성에 대해서는 무정하였다. 많은 사람들이 흐리멍덩하고 문란하게 생활하였고, 모든 것이 부패상태 속에 침체되어 있는 것 같았다. 이러한 상황에서 선충원은 가장 익숙한 상시의 생활 장면을 묘사한 「시장(市集)」을 써냈다. 1924년에는 첫 작품 「부치지 못한 편지 한통(一封未曾付郵的信)」을 발표하였는데, 1927년까지 그의 작품에서 가장 큰 비중을 차지한 것은 상시의 생활에 대한 추억을 담은 글이었다. 이에 대해 선충원은 “당신들은 내 이야기의 참신함을 감상하지만, 항상 그 작품의 배후에 숨겨진 열정은 도리어 등한시하였다. 당신들은 내 글의 소박함을 감상하지만 항상 작품에 감추어져있는 비통함 또한 등한시한다.”<sup>250)</sup> 고 말하였다. 그러면 그의 작품에 “감추어져있는 비통함”은 무엇인가? 당시의 상황을 살펴보면 중국은 아편전쟁 이후 이미 반봉건 반식민지로 전락하여 사회의 전반 분위기가 침체되어 있던 것도 사실이지만, 이 시기 선충원의 수많은 상시 제재 소설을 통하여 그의 고향 상시 역시 역사적으로 엄연히 또 하나의 ‘식민지’였던 것을 발견할 수 있다.

상시는 옛 초나라 지방에 속하였고, 주민은 대부분 묘족들이었다. 본고 3장에서 제시한 바 이 지역의 사람들은 초나라의 상무정신과 무풍의 영향으로 중원 한족문화와 상이한 문화를 가졌으며 역대 한족 통치자들의 잔혹한 통치를 받게 되어 대부분의 원주민들은 고향에서 쫓겨난 북아메리카의 원주민처럼 험악한 산지에서 살게 되었다. 한족 통치자들은 그들을 편벽한 산간지대로 내쫓았다.<sup>251)</sup> 한나라 때부터 중원의 한

249) 沈從文, 「一個人的自白」, 『抽象的抒情』, 復旦大學出版社, 2004, pp.301-302.

250) 沈從文, 「習作選集代序」, 『沈從文全集』(9권), 北岳文藝出版社, 2002, p.4.



족은 끊임없이 상시의 묘족을 살육하고 진압하여 묘족의 역사는 거의 한족 통치자들에 의한 참혹한 살육의 역사였다.<sup>252)</sup> 선충원의 고향 평항의 “주민은 5, 6천명 밖에 안 되지만 묘족을 감시하는 주둔군은 7천 명이나 된다.”<sup>253)</sup> 그 원인에 대하여 선충원 아래와 같이 설명하였다.

일반적으로 한 도시의 교통, 물산(物産), 경제 상황이 그 도시의 번영과 폐쇄의 원인이 된다. 그러나 이 지방은 일반적인 상황과는 다르지만 독립적으로 존재해 왔다. 그 거칠고 견고한 돌로 쌓은 둥근 성(城)을 중심으로 사방으로 펼쳐졌는데, 이 고성(孤城)을 둘러있는 것은 5백이 넘는 묘족의 산채(山寨)이고, 그 사이에는 천총(千總), 수비(守備) 같은 관리들이 지키고 있다. 수 십 개의 양식창고가 있고 해마다 수 만석의 곡식을 쌓아 뒤 군량미로 한다. 5백이 넘는 보루(碉堡)와 2백이 넘는 초소(營汛)가 설치돼 있으며 보루는 큰 돌로 산 정상에 쌓아 산의 능선을 따라 뻗어나가 있는데 전쟁에 대비하기 위해서이다. 초소는 여러 길가에 질서 있게 설치되어 오고 가는 사람들을 검문한다. 이런 것들은 180년 전부터 정밀한 계획대로 일정한 거리를 두고 설치되었는데 주변 수 백리 내에 평균적으로 배치하여 이 지방에서 늘 일어나는 묘족의 반란을 진압하는 역할을 충실히 하고 있다. 2세기 동안 청나라의 폭정은 이러한 반란을 잔혹하게 진압함으로써 붉은 피는 이 곳 모든 큰길과 보루를 물들였다.<sup>254)</sup>

251) 역대 중국 봉건왕조의 통치자들은 생묘(生苗)지역에 대하여 군사적인 봉쇄와 격리 정책을 실행하였다. 그 중에서 가장 유명한 것이 남방장성(南方長城)의 건축이었다. 남방장성은 묘강변장(苗疆邊牆)이라고도 하는데 1615년 명나라 때 건축을 시작 하였다. 남방장성은 후난 평항 텡쯔관(湖南鳳凰亭子關)으로부터 시작하여 뤼차오징향(落潮井鄉), 아라영진(阿拉營鎮), 라오자차오진(廖家橋鎮), 뤼장진(沱江鎮), 창핑향(長坪鄉), 간쯔핑향(竿子坪鄉), 간저우진(乾州鎮), 전시소(鎮溪所)를 경과하여, 지서우(吉首)의 시취영(喜鵲營)까지 190킬로미터에 달한다. 남방장성의 주된 부분은 후난성 평항현 경내에 있다. 남방장성은 한족과 묘족의 수 천 년 동안 모순과 충돌의 결과물이다.(張文振, 『從湘西到北京』, 中國戲劇出版社, 2009, p.28.)

252) 『후난통지(湖南通志)』(光緒十一年刻本)의 통계에 의하면 서한말년(西漢末年)부터 청나라 중엽(清朝中葉)의 1800년 동안 상시의 묘족들은 150여 차례나 봉기를 일으켰다. 1669년부터 1709년까지만 해도 평항, 간저우(乾州) 등 상시 지방의 묘족들은 10차가 넘는 봉기를 일으켰다. 생존을 위한 반항에서 상시의 묘족들은 죽음을 두려워하지 않는 용감함과 상무정신을 형성하였다고 할 수 있다.

253) 沈從文, 「鳳凰」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.393.

선충원의 아버지가 참여한 평항현 묘족들의 반청(反淸) 무장봉기가 실패한 후 청나라 관리들은 상시 묘족들에 대학살을 감행하였다. 어린 시절의 선충원은 이런 비참한 광경을 목격하고 놀라움을 금치 못하였다.

나는 도윤아문(道尹衙門) 앞에서 잘려서 피범벅이 된 머리를 수없이 봤다. 그리고 아문(衙門)의 녹각(鹿角)위에, 원문(轅門)위에, 또 성(城) 밖에서 가져온 몇 개 사다리에도 헤아릴 수 없는 잘린 머리를 보았다. 이런 것을 보고 나는 왜 이렇게 많은 사람을 죽여야 하는지 이해할 수가 없었다. 나는 어떤 일로 이 사람들의 머리를 잘랐는지...나는 또 수없는 잘려진 사람의 귀를 보게 되었다.<sup>254)</sup>

선충원은 가정이 몰락하여 상시의 한 토착부대에 입대한다. 그는 위안수(沅水)유역을 떠돌면서도 한족 지방부대 군인들이 묘족을 마구 학살하는 장면을 목격한다.

나는 그 지방에서 대략 1년7개월을 있으면서 대략 7백 명을 죽이는 것을 보았다. 사람들이 어떤 상황에서 고문을 당하고, 어떤 상태에서 머리를 잘리는지 나는 전부 이해했다고 할 수 있다. 또한 이른바 인류가 저지른 수많은 어리석은 일들에 도무지 어떻게 말해야 할지 모르겠다.<sup>255)</sup>

상시에서 한족 통치자가 묘족들을 혹독하게 통치하고 살육하는 것을 많이 목격한 선충원은 묘족에 대한 동정과 연민의 마음을 토로하였고, 한족이 묘족에 대한 멸시와 압박을 거침없이 폭로하고 비판하였다.<sup>257)</sup>

254) 沈從文, 「鳳凰」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.392-393.

255) 沈從文, 「從文自傳」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.270.

256) 위의 책, 같은 쪽.

257) 선충원의 친할머니는 묘족이었다. 그러나 묘족의 후예는 문과와 무과의 과거시험을 치를 수 없는 민족차별 때문에 선충원의 가문에서는 선충원의 묘족 할머니가 선충원의 아버지를 낳은 후 바로 먼 지방으로 시집보내고 영원히 이 사실을 감추려 하였다. 그들은 선충원의 형제들에게 할머니는 오래전 죽었다고 거짓말을 하고 또 가분(假墳)도 만들어 놓았다. 선충원은 이 사실을 베이징으로 간 다음 아버지

이후 국민당과 공산당의 내전에 대해서도 반감을 드러내었다. 그는 “나의 기억 속에서 잊을 수 없는 혁명에 대한 인상은 단지 수천의 무고한 농민을 학살하는 몇 폭의 색깔 선명한 화면에 지나지 않는다.”<sup>258)</sup>고 하여 공산당측 사람들의 공격을 받았다. 그러나 선충원은 베이징에서 상시인들의 삶을 문학작품에 담아 표현함으로써 그들의 선량함과 무력함, 그리고 한족의 삶과 전혀 다른 생활풍경을 열정적으로 그려냈다.

하늘의 명을 따르는 그들의 인생관은 이 운명을 따라 배치된 생활에서 각기 서로 다르게 자식을 낳아 기르는데, 희망이나 분노가 있으면 어느 누구에게도 구속받지 않는 사당으로 가서 신에게 한 차례 하소연한다. 그런 다음 신의 예약을 받아들이고 불편한 마음을 다스리며 평안하게 미래의 세월을 보낸다. 사람이 병이 나면 신에게 가서 상의하고, 신에게 도움을 요청하며 병을 낫게 해달라고 한다.<sup>259)</sup>

묘족 사람들의 독고(毒蠱)를 푸는 전설은 이 지역에서 시작되었고, 진주(辰州) 지역의 실험자는 이 지역을 집중지로 삼는다. 삼초(三楚) 자제들의 협객적인 기개는 이 지역의 둔정(屯丁) 자제병(子弟兵) 제도로 인해 특히 많이 남아있다. 종교 의식에서 이 지역은 특이한 점이 많은데, 종교 정서(귀신을 좋아하고 무를 믿는 정서)는 사회 환경의 특수함으로 인해 상상할 수 없을 정도로 열성적이다.<sup>260)</sup>

선충원은 묘족과 한족의 역사적 관계를 설명하면서 한족 통치자들이 묘족에 대한 태도와 정책에 관련하여 충고도 서슴지 않았다.

이러한 사람들은 영원히 피와 눈물로 항상 똑같은 형편 속에서 세월을 보냈다. 지식인들이 이러한 인생을 마주 대할 때 동정하는 것은 적당하지

---

로부터 진상을 알게 되었고 두 부자는 침묵 속에서 비통함을 느꼈다고 하였다.(張文振, 『從湘西到北京』, 中國戲劇出版社, 2009, p.31.)

258) 沈從文, 「從文自傳」, 『沈從文全集』(13권), 北岳文藝出版社, 2002, p.277.

259) 위의 책, p.298.

260) 沈從文, 「鳳凰」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.393-394.

않으며, 사실 부끄러워해야 함이 마땅하다. 왜냐하면 이러한 사람들의 생명의 장엄함을 지식인들은 전혀 헤아릴 수 없기 때문이다.<sup>261)</sup>

선충원은 “이 문제를 해결하는 것은 역시 근본에서 시작되어야 한다. 통치자가 정복자로 행세하지 않고 묘민(苗民)을 피정복자로서 대우하지 않는다면 모든 사정은 곧 크게 달라진다.”<sup>262)</sup>고 하였으며 “묘민에 대한 문제로, 13개 현의 관리를 뽑을 때 묘족 사람이든 아니든 관계없이 뽑아야 한다. 2, 3천년 동안 누려온 정복자로 행세하는 마음을 버리고 하나의 근본적인 원칙을 세워야 하는데 그것은 예외 없이 평등해야 한다는 것이다. 교육, 경제 및 인사 등 모든 위치에서도 평등해야 한다는 것이다.”<sup>263)</sup>고 말하였다.

경파(京派) 문인이며 학자인 주광첸(朱光潛) 선생은 선충원의 이러한 상시 제재 작품에 대하여 “장기적으로 압박을 받아왔지만 환상이 풍부하고 감수성이 예민한 소수민족의 말할 수 없는 마음속 고통을 대변한 것”<sup>264)</sup>으로 보았다.

상시의 묘족은 수 천년 동안 한족 통치자들의 ‘식민지’에서 살아 왔지만 그들을 한족의 정사(正史)<sup>265)</sup>나 야사(野史)에서 왜곡하여 기록하고 있기 때문에 그들의 진정한 모습은 묻혔다. 선충원은 뛰어난 필력으로 묘족의 희로애락을 기록하여 그들의 본모습을 살리고자 하였다. 선충원은 한족문화와 한족만의 정통(正統) 세계에 맞서 무풍이 농후한 상시의 세상을 그려내어 소외되고 억압받지만 생명력이 강한 묘족들의 삶을 새

---

261) 沈從文, 「辰西的煤」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.381.

262) 沈從文, 「苗民問題」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.410.

263) 沈從文, 「苗民問題」, 『沈從文全集』(9권), 花城出版社, 1982, p.383.

264) 朱光潛, 「從沈從文先生的人格看他的文藝風格」, 『花城』, 1980년, 5월, 5호.

265) 초나라 문화와 무나문화를 전문적으로 연구한 린허(林河)선생은 중국 사관들이 역사를 쓸 때 늘 존재하는 문제를 제기 하였는데 정리하면 바로 성현문화를 중시하고, 평민문화를 멸시하며, 왕후장상을 중시하고, 평민을 경시하며, 한족을 중시하고, 소수민족을 멸시하여 그들에 대한 기록은 매우 드물거나 왜곡된 곳이 많으며, 정통(正統)문화를 중시하고, 만이(蠻夷)문화를 경시하며, 유, 불, 도를 중시하고, 무나문화를 멸시한다고 하였다. 林河, 『中國巫儺史』, 花城出版社, 2001, pp.37-38.

로운 역사로 기록하려고 노력한 것이다.

1923년 여름 선충원이 베이징으로 온 목적은 '5·4'신문화운동의 중심지에서 새로운 삶을 시작하려고 하였다. 그의 첫 번째 과제는 대학에 입학하여 본격적인 학습을 통하여 자신의 이상을 실현하는 것이었다. 그러나 그의 초등학교 학력과 백화문에 대한 생소함(그는 당시 신식 문법과 점표, 느낌표 같은 것도 몰랐다고 하였다.)으로 모든 대학은 그를 거절하였고 그의 창작도 어려움을 많이 겪을 수밖에 없었다. 더욱 심각한 것은 5·4신문화운동은 반식민, 반봉건과 과학, 민주의 깃발을 내 걸고 있기 때문에 선충원이 살아온 상시의 무나(巫儺)문화는 과학이 타파할 미신으로 전락되어 있었다. 선충원은 늘 자신은 상시에서 온 초인(楚人)이라고 생각하였는데 이것은 작가가 자신의 문화적 귀속감을 찾고 초문화의 정신을 표현하려는 것이다. 당대의 다수 신청년들이 거부감 없이 과학, 문명, 민주를 받아들인 것과는 달리, 문단에 등단한 초기부터 선충원은 고향 상시의 옛 초나라 문화와 무풍이 농후한 독특한 세계를 그려내는데 치중하여 당대 문단의 주류를 이루고 있는 혁명문학으로 경사된 상황과 맞서려고 하였다.

「중국무나사(中國巫儺史)」의 저자인 린허(林河)선생의 옛 초나라 소수민족지역의 무나(巫儺)문화와 중원 한족의 성현(聖賢)문화를 비교한 내용을 정리하면 아래와 같다.

무나문화는 인류가 야성(野性)세계에서 전승해 내려온 선천적인 야성문화이고, 성현문화는 계급사회가 형성된 이후 인위적으로 육성한 후천적인 순화된 문화(馴性文化)이다. 무나문화는 자유분방하고, 성현문화는 인간을 순화하여 예법에 구속받게 하며, 무나문화는 하층민들이 창조한 문화이고, 성현문화는 봉건문인들이 창조한 문화이다. 무나문화는 저층사회에서 보편적으로 숭상하는 은성(隱性)문화이고, 성현문화는 봉건제왕에 아첨하는 명문현학(名門顯學)이며, 무나문화는 일자무식한 나신(儺神)마마를 대표하고, 성현문화는 봉건예교(封建禮敎)를 대표하는 공맹성인(孔孟聖人)이다. 무나문화는 신령을 믿고 선행하고 덕을 쌓는 것이며, 성현문화는 제왕을 받들

고 사람들을 왕법을 지키게 하고 군왕들의 죄악을 감추어주며, 무나문화는 인간과 신이 뒤섞여서 남녀구분을 안하고, 성현문화는 군신(君臣)질서를 엄격히 지키고 남녀유별(男女有別)하며, 무나문화는 여권(女權)을 존중하여 남녀평등이고, 성현문화는 부권(夫權)지상주의이며 남존여비사상이 심하다. 무나문화는 신령도 인간의 감정과 욕망이 있어 연애도 하고 심지어 나랑(儼娘)과 나공(儼公)은 오누이가 결혼할 수 있어 남녀의 교제가 자유롭고, 성현문화는 신령과 인간세상이 단절되어 부모가 혼인을 독단하며 인륜도덕은 절대로 침범할 수 없는 영역이며 남녀는 자유연애를 할 수 없다. 무나문화는 해가 뜨면 경작을 시작하고 해가 지면 휴식하며 제왕과는 전혀 상관없고, 성현문화는 나라의 모든 땅은 제왕의 것이고 나라의 모든 사람은 제왕의 신하이고, 무나문화는 신령을 숭배하여 귀신을 지극히 섬기고, 성현문화는 자불어괴력란신(子不語怪力亂神)이라 하여 귀신을 멀리하며, 무나문화는 신령이 직책을 어길 때 서슴없이 때리고 욕하고, 성현문화는 군왕을 속이면 죽음밖에 없다. 무나문화는 대량의 신화와 전설, 민족서사시, 동화, 우화, 가요, 속담, 무사(巫詞)를 보존하였고, 성현문화는 해아릴 수 없는 경, 사, 자, 집(經, 史, 子, 集)을 축적하였다. 무나문화는 신령이 지켜주어 사람마다 장수할 수 있고 풍년을 이룰 수 있다고 믿어 생전과 사후의 행복한 생활을 추구하고, 성현문화는 백성들을 제왕에게 순종하는 도구가 되게 하여 사후에도 주인에게 충성하는 노예생활을 한다고 믿어 민족의 태만성과 노예성을 키운다.<sup>266)</sup>

선충원은 늘 초나라의 시인 굴원과 그의 「초사」 작품들을 언급하면서 자신의 문화적 원류와 문학의 뿌리를 굴원, 초나라의 무나문화와 깊은 연결이 있다고 밝히고 있다.

전국시대에 쫓겨난 초나라 시인 굴원이 배를 타고 강을 거슬러 간 여러 지역을 대략 추측해 낼 수가 있다. 이 위대한 시인이 제재로 한 산과 동굴의 귀신, 작품에 늘 비유되는 풀과 꽃 등도 곳곳에서 발견할 수 있다. 더욱이 「초사」와 불가분의 관계인 신에 대한 제사의식은 내 개인적인 의견에

266) 林河, 『中國巫儼史』, 花城出版社, 2001, pp.38-42.

의할 것 같으면, 평항현의 묘족 무사(巫師)가 주재하는 나제의식(儺祭儀式)을 근거로 비교연구하면 틀림없이 오늘을 비추어 옛 것을 알 수 있는 많은 것들이 아직도 있을 것이다.<sup>267)</sup>

옛날 초나라의 난잉(南郢)과 위안상(沅湘) 지방에서는 귀신을 숭상하고 제사를 늘 지내왔는데 제사를 지낼 때마다 반드시 노래 부르고 춤을 추며 귀신을 즐겁게 해 드린다.<sup>268)</sup> 굴원의 「구가」<sup>269)</sup>는 위안상의 무가에서 원류를 찾을 수 있고 「구가」는 태양, 구름, 천둥, 강, 생명, 산 등 자연신령들에 대하여 제사를 지내고 중원의 인간성을 억제하는 예법에 제한받지 않았다. 굴원은 위안상 지방의 정가(情歌)의 대창(對唱)형식과 무의 환각적인 시각으로 ‘초사’의 풍격을 형성하였다.

무를 믿고 귀신을 숭상하여 음사(淫祀)를 즐기는 원시적인 종교는 초문화를 본질적으로 무귀(巫鬼) 문화가 되도록 하였고, 상시문화의 주체인 묘족문화도 일종의 무귀문화이다. 상시문화는 상시본토에서 묘족과 기타 소수민족들의 문화가 융합된 산지문화로서 그 원류는 초문화에 있다. 그 원인은 상시지방이 옛날부터 초나라의 일부였을 뿐만 아니라 상시 묘족의 조상들과 남하(南下)한 초나라의 조상들이 함께 생활하면서 상시문화는 초문화의 영향을 자연히 많이 받게 되고 또 자신의 토착문화로 초문화를 더욱 풍성하게 하였기 때문이다. 선충원은 묘족이 나제의식에서 부르는 노래와 굴원의 「초사」에서 토착민이 부른 무가와 비교하여 상시의 민요와 「초사」에서 나오는 무가와 비슷한 점이 많고 상시의 제사의식에도 초나라 무술의 흔적이 있음을 발견하였다. 이런 고증을 통하여 선충원은 상시와 초나라의 문화, 지리와 종교습속에서의 연속성을 암시하였다. 다시 말하면 상시문화는 초나라의 역사와 문화전통을 보존하였다고 볼 수 있다.

267) 沈從文, 「湘西」, 『沈從文全集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.327-328.

268) 『楚辭補注』, (漢)王逸章句, (宋)洪興祖補注, 中華書局, 1983, p.55.

269) 「구가」라는 것은 귀신가(鬼神歌)로 귀신에게 제사를 지낼 때의 노래를 말한다. 龔維英, 「楚辭學習札記·九歌釋九」, 『學術月刊』, 1962년 6기, p.47.

무문화의 주체는 무이고 무는 인간과 신이 소통하고, 대화하며, 교류하는 역할을 한다. 무사가 무술을 시행하는 것은 신이 인간의 소원을 들어주고 인간을 보호하게 하는 행위이다. 인간은 현실세계에 사는 존재이고 신은 이상세계에서 영생하는 절대적인 존재이다. 무의 역할은 바로 이 두 세계를 통합하는 것이다. 巫문화의 이러한 시간과 공간의 교류는 그것의 신비한 의상(意象)을 형성하였고 이러한 낭만적인 무적(巫的) 사유방식은 초무(楚巫)문화가 놓여있는 근본이다.<sup>270)</sup> 따라서 초문화는 직관적인 사유방식, 강렬한 신화의식, 농후한 낭만주의 색채를 띠고 있는 것이다.<sup>271)</sup>

왕국유(王國維)는 굴원(屈原)의 문학정신을 평가할 때 중국 북방과 남방의 문화특색을 상세하게 분석하였다.

우리나라 춘추시대 이전에는 도덕과 정치에서 두 가지 파벌로 나누어 있는데 하나는 제왕파(帝王派)요, 하나는 비제왕파(非帝王派)이다. 전자는 귀족파(貴族派)이고, 후자는 평민파(平民派)이다. 또 전자는 입세파(入世派)이고 후자는遁世파(遁世派)이다. 전자는 국가파(國家派)이고, 후자는 개인파(個人派)이다. 전자는 북방파(北方派)이고, 후자는 남방파(南方派)이다. 이 두 파벌은, 그 주장이 늘 상반되어있어 서로 조화를 이룰 수 없다. 그러므로 우리나라의 문학도 이 두 가지 사상으로 나눌 수밖에 없다. 북방파의 이상은 현세 사회에 있고, 남방파의 이상은 현세 사회 밖에 있다. 쉽게 말하면 북방파의 이상은 구 사회(舊社會)를 개조하거나 개량하는 것이고, 남방파의 이상은 신 사회(新社會)를 창조하는 것이다. 남방 사람들의 상상력은 위대하고 풍부하여 북방 사람들보다 매우 뛰어나다. 풍부한 상상력은 북방문학에서 찾기가 힘들다. 이것이 바로 남방문학의 시가(詩歌)가 북방문학보다 우월한 까닭이다.<sup>272)</sup>

270) 陳文婷, 「巫之魅力-沈從文作品中的巫文化現象研究」, 河南大學碩士學位論文, 2009, pp.11-13.

271) 凌宇, 『重建楚文學的神話系統』, 湖南文藝出版社, 1995, p.124.

272) 王國維, 「屈原文學之精神」, 『王國維文集』(1권), 中國文史出版社, 1997, pp.30-31.



초나라 사람들의 신화시대는 이미 지나갔지만 초문화의 정신은 역사와 함께 사라지지 않았다. 선충원이 ‘시골사람’, ‘초인’(楚人)의 신분과 시각으로 상시 세계를 문학적으로 재창출할 때 이런 문화와 정신은 그의 작품에서 부활하였다.

나는 지금에야 왜 이천년 전에 중국에서 굴원 같은 시인이 나타났으며 그렇게 아름답고 신기(神奇)한 시들을 써냈는지 알 수 있었다. 그는 이곳의 지방풍경의 기록자일 뿐이다. 굴원은 이미 죽은 지 이천년이나 되지만 「구가」의 이야기는 아직도 이 지역에서 생생하게 전하고 있다. 만약 유심한 사람이 있다면 그는 이 옛 고정(古井)에서 아직도 신선하고 맑은 샘물을 얻을 수 있다고 확신한다! <sup>273)</sup>

이 옛 고정에서 새로운 샘물을 얻으려고 노력한 사람이 바로 선충원이라고 볼 수 있다.

#### 4. ‘내시성’(內寺性)의 비판과 ‘원시성’

선충원은 1923년에 베이징에 도착하여 도시에서의 ‘시골사람’이라는 특수한 신분으로 한족의 전통문화와 도시문명에 대하여 신랄하게 비판하였다. 1928년 1월 상하이로 이동하여 외국인들의 조계지(租界地)<sup>274)</sup>에서 문학잡지 『적흑(紅黑)』을 창간하면서 문학창작을 할 때 한족의 허위와 생명력의 상실에 대하여 우려하면서 서양문명의 근대화에 대하여 강

273) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文全集』(7권), 北岳文藝出版社, 2002, p.164.

274) 선충원은 그의 작품 「남행잡기(南行雜記)」에서 그가 상하이에서의 주소를 법조계 선종로 선종리 3번(法租界善鐘路善鐘里三號樓)라고 하였다. 여기서 말하는 조계지 문화는 19세기 40년대부터 상하이의 조계지를 중심으로 점차적으로 형성한 식민성, 상업성, 근대화, 도시화, 시민화 등 중서문화가 뒤섞인 문화형태이다. 선충원은 상하이의 ‘조계지’에서 일정한 언론자유를 향유 하였지만 외국인들의 특권을 행사하는 것을 목도(目睹)하였다. 이런 ‘조계지문화’의 변화와 병태적인 일상들은 선충원을 자극하였으며 대조적인 시각으로 자신의 민족과 나라를 바라보게 되었고 이런 고통은 그의 상하이에서의 글쓰기에서 고스란히 나타났다.

렬한 저항의식을 나타냈다. 선충원이 도시사람들의 생활을 바라보는 시각은 바로 그가 늘 강조해온 ‘시골사람’의 시각이다.

나는 확실히 시골사람이다. 시골사람이라 말하는 것에는 조금의 교만함도 없으며, 스스로를 비하시키는 것 또한 아니다. 시골사람이 여전히 뿌리깊이 간직하고 있는 것은 시골뜨기 성격이며, 애증(愛憎)과 애락(哀樂)에 있어서도 독특한 방법이 있어 도시 사람과 완전히 다르다. 시골사람은 보수적이고 완고하며, 땅을 사랑하고, 날쌔고 재치가 있으나 남을 속이는 데는 그다지 익숙하지 않다.<sup>275)</sup>

나는 시골사람이다.…나는 늘 도시사회와 맞지 않다. 내가 경험한 모든 일과 사물에 대하여 나는 나 자신의 판단 표준이 있어 그것으로 생명의 가치와 의의를 실증한다. 나는 ‘너희’들의 말하는 그런 ‘사회’가 필요 없다. 나는 도시의 일반 표준을 싫어하며 더욱 참을 수 없는 것은 위(僞) ‘사상가’들이 인성을 왜곡하고 압박하는 그런 용숙한 표준이다.<sup>276)</sup>

선충원은 상시 사람들의 생명 가치를 척도로 삼고 상시의 입장에 서서 도시 인간세상을 관찰하였다. 선충원은 황량하고 편벽한 상시로부터 도시에 들어섰지만, 외부환경의 변화로 인해 문명사회가 인간에게 끼치는 부정적인 요소들에 대하여 인식하게 되었다. 상시라는 하나의 문화로부터 다른 한 종류의 문화를 바라보고, 도시문명에 대해 격리감을 느꼈다. 그는 줄곧 상시 세계에 뿌리를 둔 채 일종의 ‘시골사람’의 관점으로 도시 세계를 깊이 파헤쳤다. 1981년 미국학자 제프리 킨클리(Jeffrey C. Kinkley)와의 대담에서뿐만 아니라, 84세에 「자서(自序)」를 쓸 때도 자신은 도시생활에 적응할 수 없는 ‘시골사람’이라고 하였다. 이러한 ‘시골사람’ 의식은 그의 문학창작에서 개성을 띤 제재를 개척할 수 있게 하

275) 沈從文, 「從文小說習作選代序」, 『沈從文文集』(11권), 北岳文藝出版社, 2002, p.42.

276) 沈從文, 「水雲」, 『沈從文全集』(12권), 北岳文藝出版社, 2002, p.94.

였으며 독특한 예술적인 사유로 생명 원형에 대한 깊은 사고를 할 수 있게 하였다. 그가 생활하고 있는 도시에 대하여 문화심리적으로 새로운 가치판단을 할 수 있게 되었다. 도시에 대한 격리감은 선충원을 강렬한 정신적인 안식처를 찾게 하였고 그가 고독한 마음으로 고향 상시를 돌아볼 때 상시 사람들의 소박하고 야성이 넘치는 생명력을 발견하게 하였으며, 자신이 찾고 있는 이상이 바로 고향에 있다는 것을 깨닫게 하였다.

선충원이 관찰한 도시인들은 어떠한 인생도 누려 보지 못했다. 정신상의 욕망 역시 억압되고 막혀 있었다.

금기규정이 많아질수록 사회는 더욱 복잡해지고, 금기율법이 엄해질수록 인성은 그것으로 인해 완전히 상실된다. 소위 걸치레하는 수많은 사람들은 사실 화원속의 분재(盆景)에 지나지 않으며 인사(人事)에 의해 강제로 곡절되어 각종 약삭빠르고 추악한 형식이 된 것일 뿐이다.<sup>277)</sup>

인류의 역사는 생명을 보존하는 방식의 진화과정이다. 생명의 원천인 자연에 대한 관심 역시 역사발전단계에 따라 다양하게 변모해왔음은 물론이다.<sup>278)</sup> 선충원은 도에서 먼저 발견한 것은 도시인들의 생명력의 쇠퇴였다. 그는 이에 대하여 “나는 모든 것에 아무런 신앙도 없는 사람이다. 오직 ‘생명(生命)’만 신앙한다.”고 하였다.

선충원은 상시의 무나문화에서 생명의 근원을 찾았고 재치 있게 신화적으로 표현하였다.

전간(鎮筵)의 소녀들은 사랑으로 그들의 몸을 장식했고, 시가(詩歌)로 그들의 인격을 장식했다. 도시 사람들은 예절은 필요로 하지만 진실은 필요치 않으며, 상식은 필요로 하지만 지혜는 필요로 하지 않고, 혼인은 필요로 하지만 애정은 필요로 하지 않는다.<sup>279)</sup>

---

277) 沈從文, 「燭虛」, 『沈從文全集』(12권), 北岳文藝出版社, 2002, p.14.

278) 박호성, 『휴머니즘론』, 나남, 2007, p.239.

279) 彭曉勇, 『邊城聖手』, 中國青年出版社, 1994, p.220.

선충원은 “나의 작품에서 임의로 두 편을 찾아 비교해 보라. 예컨대 「백자(柏子)」와 「팔준도(八駿圖)」를 보면 알 수 있을 것이다. 도덕에 대한 시골과 도시인들의 태도가 작품들에서 어떻게 표현되어 있는지.”<sup>280)</sup> 라고 말하였다.

여기서 말하는 두 편의 작품 중 전자에서 상시지방의 수부(水手)는 조각루(吊脚樓)의 정인과 ‘들소처럼 거칠게 사랑’하고, 후자에서 8명의 교수들은 복잡한 연애헌학으로 성적욕구를 억압하고 비뚤어진 심리상태를 표현하였다. 두 작품을 비교하면 선충원은 원시적인 야성으로 도시의 문명병을 풍자하였고 도시문화를 도덕적으로 비판하였다. 상시는 초나라의 옛 변방지역으로서 중원의 봉건적 예법의 영향을 적게 받았기 때문에 위안상(沅湘)의 나(儼)문화는 중원의 예법과 확연히 다른 도덕적 표준과 심미적 표준이 있다.

상시의 나희(儼戲)에는 강보살(扛菩薩)이란 대목이 있는데 반시간도 안 되는 짧은 연출에서 남녀의 성생활에 대한 언급이 30번 이상 나오며 배역들은 서로 남녀의 생식기를 주제로 서로 조롱하다. 작은 인물들뿐만 아니라 존귀한 대비마마와 왕공대신의 역을 맡은 배역들도 이런 나희(儼戲)에서 같은 내용을 연출한다. 상시의 사람들은 성공성모(聖公聖母)들이 이런 성관계를 많이 하여야 세상 사람들이 생겨난다고 믿고 나단(儼壇)에서 이런 내용을 연출 하지 않으면 환원(還願)은 영험할 수 없다고 여긴다.<sup>281)</sup> 중원문화에서는 남녀사이 금기규정이 많아 생식기 숭배는 있을 수 없는 일이고, 제사에서 간혹 나오는 생식기 숭배도 은유적으로 표현한다. 상시는 옛 초나라와 무풍의 영향으로 원시적인 도덕관을 보존하고 있다. 인류의 원시 사회에서는 씨족의 인구를 번영케 할 수 있는 행위는 모두 도덕적이었던 것이다. 반대로 씨족의 번영을 저해하는 행위는 비도덕적인 것이다. 그러므로 생식력이 강한 남녀는 사람들이 존경하고 숭배하는 대상이다. 즉 도덕의 표준은 주로 씨족의 인구의 번영을 할

280) 沈從文, 「習作選集代序」, 『沈從文全集』(9권), 北岳文藝出版社, 2002, p.4.

281) 張子偉, 張東川編, 『湘西儼文化之迷』, 湖南師範大學出版社, 1991, p.282.

수 있는지 여부에 있다.<sup>282)</sup>

무나(巫儺)문화는 음양을 조화하고 사악한 기운을 물리치고 상서로운 기운을 맞이하여 인간의 수명을 늘리고 풍성한 수확을 이루는 것이 목적이기 때문에 그 속에 포함된 생명의식은 옛 사람들의 건강과 장수, 가정의 화목, 종족의 번영을 갈망하는 염원을 담고 있다. 무나(巫儺)문화의 이런 핵심은 인류의 주관적인 초자연적인 무술의 수단에서 나온 것으로 인류의 생명연장과 생존공간의 개척을 추구하는 것이다.<sup>283)</sup> 여성숭배, 조상숭배, 남근숭배는 묘족의 특수한 혼인관(婚姻觀), 성애관(性愛觀)과 인륜관(人倫觀)을 반영한 것이다. 혼인, 성애, 인륜에서 생식은 모든 것을 압도하는 가장 중요한 것이며 이는 씨족의 번영 및 민족의 존망과 밀접한 관계를 가지고 있다. 상시의 강한 생식(生殖)관념 때문에 성애(性愛)의 개방과 자유는 아주 자연스러운 것이다.<sup>284)</sup>

건강한 육체와 생기발랄한 정신은 인간의 생명력의 왕성한 상징이다. 민풍이 강건한 상시지방의 묘족들은 원시적이고 거칠며 생명력이 강하다. 이것은 모든 인사(人事)와 애락(哀樂)에서 표현된다. 선충원은 이것은 인성의 표현이며 자연에서 잉태한 것이기 때문에 인위적으로 금기규정을 만들어 억제하면 안된다고 하였다. 선충원은 이런 원시적인 생명력은 아직 현대 도시의 여러 종류의 문명병에 걸리지 않은 자연적이며 비록 좀 거칠어 보이지만 소박하고 선량한 품성이라고 여겼다.

특수한 생활분위기와 그가 몸담아 살아온 상시 세계는 그가 소수민족의 기질을 갖도록 하였다. 선충원은 한족의 전통 관념에 물들지 않고 한족문인들이 경멸하고 받아들이지 않는 무나문화를 무기로 삼아 상시의 소수민족들의 고대신화와 현대인들이 보기에는 개화되지 않은 강건(強健)하고 야성적인 생명력을 집요하게 구가(謳歌)하였다. “문자의 힘을 빌어 야만인들의 피를 늙고 힘없는 중화민족의 몸속에 주입해서 흥분하

---

282) 위의 책, p.94.

283) 曲六乙, 錢弗, 『東方儺文化概論』, 山西教育出版社, 2006, p.24.

284) 張子偉, 張東川編, 『湘西儺文化之謎』, 湖南師範大學出版社, 1991, p.33.

게 하여 젊어지게 함으로써 20세기의 세계무대에서 생존의 권리를 쟁취하려고 한 것이다.”<sup>285)</sup>

선충원이 관찰한 도시인들은 상시 세계 사람들과 상반된 길을 걷고 있었다. 그는 이런 도시인들을 ‘내시성’(內寺性)<sup>286)</sup> 인간이라고 규정하여 비판하였다.

‘내시성’ 사람들은 사실 사랑하는 것이 없다. 나라에 대하여 그들은 열정적인 것처럼 보이고, 사무(事務)에 대하여는 대충 넘어가고, 사람에 대하여는 진실한 감정도 없으며, 이상추구는 매우 두려워한다. 그들도 결혼하고 아이를 낳는다. 그러나 학문하고 수업하거나 혹은 관리(官吏)가 되어 회의에 참석하지만 정신적으로는 늘 ‘내시’일 뿐이다.

선충원은 이런 ‘내시성’ 사람들은 ‘생활’을 하고는 있으나 ‘생명력’을 잃었다고 보았다. 도시인들의 ‘내시성’ 문제에 대한 비판은 중국 한족 도시문화에 대한 유력한 비판으로 보인다. 그는 인성의 결함에 착안하여 도시인들의 타락한 문화현상을 날카롭게 지적하였다. 도시인들은 스스로 문명의 진의(眞義)를 파악하였다고 생각하지만 인간의 가장 기본적인 생명의식에서 근대 ‘문명’이 만들어 낸 그물에 빠져들어 더욱 ‘비문명’의 생활을 영위하고 있는 것을 보지 못한다고 하였다. 선충원은 성애(性愛)를 생명의 존재 및 생명의식의 기호로 보고 인간의 자연적이고 조화된 건강한 생명을 긍정하고 인류문명의 진행과정에서의 후퇴와 생명을 해치는 것을 반대한 것이다. 선충원이 지적한 도시인들의 ‘내시성’은 바로 수면 부족, 영양실조와 생식력부족으로 거세당한 것이다. 그는 이런 ‘내시성’의 표현양상을 구체적으로 ‘도시병’, ‘지식병’, ‘문명병’이라고 규정하였다.

19세기에 시작된 근대국가는 문명개화와 관련된 제도, 인식, 생활의

285) 邵華強編，蘇雪林，『沈從文論』，『沈從文研究資料』(上)，知識產權出版社，2011，p.38.

286) 선충원은 도시인들이 근대화에 의해 소외된 인간성과 쇠약한 생명력을 ‘內寺性’이라고 표현하였다. 이 단어는 한국어의 ‘내시성’에 해당하며, 서양의 ‘Castration’으로 이해할 수 있다.

통합적인 표준화를 국가라는 체계모니를 통해서 작동시켰다. 전통(tradition)과 획일성(uniformity)은 개인적 자유에 대한 전면공격으로 받아들여지는 것이다.<sup>287)</sup> 중국현대문학사에서 선충원의 문학과 인생은 매우 이례적이고 대체할 수 없는 존재이다. 그가 대도시 베이징에 진입하였을 때 도시의 현대문명은 천만 개의 무거운 족쇄처럼 그의 정신을 속박하고 그에게 고통을 주었다. 그는 자유롭고 다양한 생명 형태들이 문명화 과정에서 변형되었고 현대문명의 중심에서 생활하고 있는 도시인들의 인성은 변형되고 타락하였다고 보았다. 그리하여 선충원의 마음속에 잠재되어 있던 강렬한 ‘시골사람’의 자아의식은 부활되었다. 선충원은 현대문명에 순화(馴化)되지 않고 ‘생명만 신앙’하는 ‘시골사람’의 입장과 시각으로 아직 현대문명에 오염되지 않은 황폐하고 원시적인 상시의 민간사회를 회상하며 ‘변성’(邊城)의 자유로운 생명형식을 부각함으로써 점점 쇠퇴해가는 한족의 민족문화를 다시 재건하려고 하였다. 그는 아직 현대문명의 황무지인 상시 향촌사회의 ‘과거’에서 도시인들이 잃어버린 선량하고 아름다운 인성을 되찾으려고 하였다. 상시 변방지대의 ‘원시성’과 베이징, 상하이의 현대문명을 비교하여 건전한 인성과 삶의 형식을 찾으려고 하였다.

도시에 사는 사람들의 생활은 매우 분주하고 매우 복잡하다. 귀와 눈은 과다한 소음과 빛 때문에 피곤하며 거기에 대부분 수면이 부족하고 영양이 부족하여 비록 매사에 신경이 매우 날카롭고 예민할 것 같지만 사실은 색욕(色慾) 의식과 개인의 득실 이외에 다른 감각기관은 모두 마비되어 아무 것도 느끼지 못한다. 이것은 결코 당신들의 잘못이 아니며 단지 당신들의 불행일 뿐이다. 당신들의 불행을 초래한 것은 바로 이 현대 사회이다.<sup>288)</sup>

선충원은 원시적인 ‘사람과 자연의 합일’의 생존상태가 가장 이상적인 ‘인생형식’이라고 생각하였다.<sup>289)</sup>

287) 박호성, 『휴머니즘론』, 나남, 2007, p.160.

288) 沈從文, 「習作選集代序」, 『沈從文全集』(9권), 北岳文藝出版社, 2002, p.4.

포스트모더니즘은 모든 물질세계와 소비문화에 대하여 회의적이고 자연으로의 회귀를 지향한다. 공업화의 생활방식은 많은 부작용을 가져왔다. 현대사회의 관건은 발전과 진보가 아니라 인류가 미래에서 살아남을 수 있는가의 문제이다. 사람과 자연의 합일은 바로 원시적인 생태환경에 대한 공업문명의 파괴와 침입(侵入)을 반대하고, 인성의 소외를 해소하는 것이다.<sup>290)</sup>

원시성은 인간을 하나로 껴안게 만드는 힘을 분출하기 때문에 야만성과 대립적이다. 원시성은 순박하고 평온하고 자연을 닮은 됃뎡이와 마음가짐 같은 것을 아우른다. 하여 ‘원시인’이란 더불어 살아가며, 서로 아파하고, 서로 배려해주고, 서로 다독여 주는 선량한 종족들을 일컫는다. 이를테면 ‘평화공존론’(平和共存論)의 원조라 할 수 있다. 허나 야만성은 모질고 거칠고 사나운 심성과 관련된다. 무릇 야만인이란 홀로 으쓱거리며 서로 빼앗고, 서로 핍박하고, 서로 상처 입히는 족속들을 가리킨다. 미개하나 천박하지는 않고, 야생적이지만 거칠지는 않은 심성이 바로 원시성인 것이다.<sup>291)</sup>

향촌은 본래 남자가 경작하고 여자가 방직하여 사기꾼과 도적이 없었는데 새로운 제도가 낡은 제도를 대체한 다음부터 모든 것이 변하였다. 거짓말로 신사가 되고 교활한 명목으로 대량 학살하고도 위인(偉人), 명인이 되었다. 인신매매 시장과 정부에서 세운 대규모의 아편관도 나타났다. …베이시촌(北溪村)의 사부(師傅)와 6명 제자가 이것을 막기 위해 모든 노력을 했음에도 무력하게 되니 깊은 산속으로 들어 가 야인이 되었지만 선진무기로 무장한 70명의 병사들에 의해 학살 되었다.<sup>292)</sup>

289) 紀江明, 張樂天, 『沈從文湘西系列小說的生態哲學思想』, 湖南大學學報·社會科學, 2009, 1호, pp.97-100.

290) 吉姆·萊文著, 常宇生等譯, 『超越現代主義:70年代和80年代藝術論文集』, 江蘇美術出版社, 1995.

291) 박호성, 『휴머니즘론』, 나남, 2007, p.249.

292) 沈從文, 「七個野人與最後一個迎春節」, 『沈從文全集』(4권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.191-192.



위 예문은 선충원의 샤머니즘 소설 「일곱 야인과 설날(七個野人與一個迎春節)」에 나오는 장면으로, 이 작품을 독해하는 중요한 코드는 상징성이다. 상시 향촌의 소박한 인성이 도시문명의 침입으로 괴멸되었다. 7명의 야인의 저항은 순전히 유토피아의 꿈이며 작가의 이상을 표현한다고 볼 수 있다.

선충원의 진실한 고향 상시는 서서히 ‘근대화’에 노출되어 동화(同化)되어가고 있었다. 이에 대하여 선충원은 침통한 심정을 금치 못하였다.

지방의 좋은 관습은 사라져 갔으며 민족의 열정도 식었다. 여인들은 서서히 중국 여자들처럼 애정을 소나 양 또는 금은보석이나 허황한 명성과 바꾸었다.<sup>293)</sup>

1934년 겨울, 나는 일 때문에 베이징에서 상시로 돌아오게 되었는데, 위안수(沅水)에서 배를 타고 거슬러 올라가 고향 평항현에 이르렀다. 고향을 떠 난지 이미 18년이 되어 천허(辰河) 유역에 들어서자 모두 전과 달랐다. 가장 분명한 것은 농촌 사회가 지녀온 그 정직하고 소박한 인정미가 거의 남김없이 소실되어 가고 있었고 이를 대체한 것은 도리어 근 20여 년 동안 실제사회에서 배양하여 성공한, 오직 실리만 찾는 융속(庸俗)한 사람들의 인생관이었다. ‘현대’는 이미 상시에 들어왔지만 구체적인 것은 도시문명을 단장해주는 사치품의 대량수입에 지나지 않았다. 이른바 현대적인 청년은 단지 사람들에게 고통스러운 인상을 줄 따름이었다.<sup>294)</sup>

선충원은 고향 상시의 변화에 분노하였고, 자신이 오랫동안 대도시에서 살면서 서서히 ‘문명화’하는 모습에 경계심을 나타내었다.

혈관 속에 당신들 민족의 건강한 혈액이 흐르고 있는 나, 27년의 생명 절반은 도시생활이 삼켜버리고, 도덕 아래서 허위와 비굴함으로 변해버리

---

293) 沈從文, 「媚金, 豹子與那羊」, 『沈從文全集』(5권), 北岳文藝出版社, 2002, p.356.

294) 沈從文, 「長河」, 『沈從文全集』(10권), 北岳文藝出版社, 2002, p.3.

고 중독되어있으며, 모든 고귀하다고 할 만한 가치가 있는 성격, 예컨대 그 열정, 용감, 성실은 일찍이 거의 완전히 소실되어, 더 이상 당신들 일족으로부터 나왔다고 할 자격을 상실했다. 당신들이 나에게 준 성실, 용감, 열정 등 유전은 지금에 이르러, 예전에 실증했던 특징과 기능이 이미 남김없이 사라졌으며, 삶의 광명은 일찍이 당신들을 따라 죽어버렸다.<sup>295)</sup>

선충원이 도시 물질문명을 이룬 공업기술 자체를 비판한 것이 아니라, 물질문명이 가져온 사람들의 정신과 도덕의 타락을 비판한 것이다.

선충원의 ‘시골’과 ‘도시’의 대립은 자연과 물질문명의 대립이다. 이것은 개체성의 존재와 사회성 존재의 모순이다. 사회역사의 시각으로 보면 ‘도시’는 인류문명의 진행과정에서 중대한 사명을 가지고 있지만 개체생명의 존재로 보면 ‘도시’는 필연적으로 인간의 개체생명의 존재에 억압적이다. 선충원은 소박한 자연생명철학과 생명에 대한 사랑과 추앙으로 생명의 장엄함을 수호하려고 시도했다. 선충원은 반(反)근대적인 자세로 상시 세계의 원시적인 삶을 극찬하였지만 사실 이런 근대문명에 대한 우려와 저항은 우매함과 낙후함으로의 회귀가 아니라 상시 민간의 자유로운 생활에서 생명의 내재적인 조화를 찾아 ‘아름답고 건강하며 자연스럽고 또 인성에 부합하는 인생형식’을 재건하려는 의도가 깔려있는 것이다.

---

295) 沈從文, 「寫在龍朱一文之前」, 『沈從文文集』(2권), 花城出版社, 1982, p.362.

## V. “제3휴머니즘”으로서의 샤머니즘: 인성(人性)과 신성(神性)의 재현

### 1. 신성을 내포한 인간: 여신적(與神的) 존재와 ‘반신반인’(半神半人)

김동리는 휴머니즘을 제1기의 고대 휴머니즘, 제2기의 르네상스 휴머니즘, 제3기 네오휴머니즘으로 나누면서 과학과 기계 문명의 병폐로부터 인간을 해방하려는 제3기의 휴머니즘을 지향할 것을 밝혔다. 그가 말하는 제3인간주의란 생명주의를 말하는데, 민족혼을 불러일으키기 위한 수단으로 제3휴머니즘을 추구한다고 하였다. 그는 휴머니즘의 근원은 고대 헬레니즘이며, 15세기 르네상스 휴머니즘은 고대 헬레니즘이 되살아난 것이라고 보고 있다. 휴머니즘 개념 체계를 형성하는 두 가지 기본 요소에는 자연주의와 현세주의가 있는데 기독교의 초자연주의 또는 내세주의에 대립되는 개념이다. 한국의 인간주의는 개국 신화에서 보여 주듯 인간을 자연의 산물로 보는 자연주의, 호국불교, 해방신학 등의 현세주의적 성향을 띠는 것이다.

김동리가 신과 인간의 문제에서 궁극적으로는 인간을 중심에 두고 있다는 것은 그가 말한 ‘신을 내포한 인간’이라는 어휘에서 잘 드러난다. 즉 신의 뜻에 관심을 두는 종교의 문제로 나아가기보다는 인간의 삶에 관심을 두는 문학에 천착하게 된 것과 같은 맥락이다.

내가 문학세계에 깊이 빠져들었다는 것은 어느덧 신보다 인간 쪽으로, 남을 사랑하기보다 자아에의 충실을 가하게 되었음을 뜻하는 것이었다. 그러나 신이 아닌 인간과 내세가 아닌 현세를 무대로 하는 자아의 구경(究竟)에 영원에의 통로가 막혔다는 사실은 세기말의 검은 회오리바람을 일으

켰고 그것은 당연히 나에게도 오염되지 않을 수 없었던 것이다.…나는 우선 니힐리즘의 오염을 씻어내어야 했고 그런 초극할 수 있는 새로운 인간관을 찾아야만 했다.<sup>296)</sup>

김동리는 「무녀도」의 무당 ‘모화’와 「을화」의 무당 ‘을화’의 인간상과 인간애를 상세하게 다루었다. 먼저 무당 ‘모화’가 살고 있는 환경을 살펴본다.

경주읍성에서 성밖으로 십여 리 나가서 조그만 마을이 있었다. 여민촌 혹은 잡성촌이라 불리는 마을이었다. 이 마을 한구석에 모화(毛火)라는 무당이 살고 있었다. 모화서 들어온 사람이라 하여 모화라 부르는 것이었다. 그것은 한 머리 찌그러져가는 묵은 기와집으로 지붕 위에는 기와머섯이 퍼렇게 뻗어 올라 역한 흙냄새를 풍기고, 집 주위는 앙상한 돌담이 군데군데 헐린 채 옛 성처럼 꼬불꼬불 에워싸고 있었다. 이 돌담이 에워싼 안의 공지같이 넓은 마당에는 수채가 막힌 채 빗물이 고이는 대로 일 년 내 시퍼런 물이끼가 뒤덮여 늘쟁이, 명아주, 강아지풀 그리고 이름도 모를 여러 가지 잡풀들이 사람의 키도 묻힐 만큼 거뭇게 엉키어 있었다. 그 아래로 뱀같이 길게 늘어진 지렁이와 두꺼비같이 늙은 개구리들이 구물거리고 움칠거리며 항시 밤이 들기만 기다릴 뿐으로, 이미 수십 년 혹은 수백 년 전에 벌써 사람의 자취와는 인연이 끊어진 도깨비굴 같기만 했다. 이 도깨비굴 같이 낡고 헐린 집 속에 무녀 모화와 그 딸 낭이가 살고 있었다.<sup>297)</sup>

‘모화’는 모화라는 지방에서 온 사람이라 하여 ‘모화’라고 불렀고, 그의 집은 경주 성 밖에 위치한 조그만 마을에 있는데 일반인과 달리 황폐하고 신비로운 색채를 띤다.

그리고 무당 ‘을화’의 주거환경을 살펴본다.

을화 무당의 집은 큰 골목 서쪽에 있는 유일한 기와집이었다. 그러나 아

---

296) 김동리, 『밥과 사랑과 그리고 영원』, 사사연, 1985, pp.31-32.

297) 김동리, 『김동리전집』 (2권), 계간문예, 2013, pp13-15.

무도 기와집이라고 부르지는 않았다. 옛날엔 할미집이라 불렀고, 지금은 무당집으로 통했다. 그것은 ‘기와집’보다 ‘할미’나 ‘무당’이 더 유명했기 때문만도 아니었다. 명색이 기와집이라고는 하지만 그것은 너무나 허물어져 가는 낡고, 퇴폐하고, 어둡고, 쓸쓸한 도깨비 굴 같은 집이었다. 얼마나 오랜 기와들인지 기왓장에는 퍼렇게 이끼가 덮여 있고, 기왓골마다엔 흙과 먼지와 풀과 이끼가 덮인 채 그 위엔 연녹색 기와버섯이 빼죽빼죽 돌아나 있었다. 지붕뿐 아니라 서까래와 기둥과 벽도 모두 그렇게 때와 그을음을 거뭇게 입고 있었다. …동네 한 구석에 있으면서도 전혀 사람이 사는 집같이 느껴지지 않았다. 집을 에워싸고 있는 앙상한 돌각담이 여느 집과도 달랐다. 그것은 흡사 이 고장의 옛 성을 옮겨 놓은 듯한 긴 돌무더기만으로 집을 뺄 둘러싸고 있었다. 돌무더기로 에워진 담장(돌담)인 만큼 삼작이나 대문은 일찍이 달았던 흔적도 보이지 않았다. 동쪽 귀퉁이 한 군데가 틈워진 채 양쪽 어귀에 거무스름한 큰 돌(작은 바위)두 개가 있었다. 그러니까 그 돌 두 개가 대문(출입구) 구실을 하는 셈이었다. …뜰에 하나 가득한 풀덤불이 …그것은 누가 심어서 가꾼 옥수수 호박 따위가 아닌, 제멋대로 나서 자란 수풀 더미였던 것이다. …키 큰 풀은 댐싸리에다 돌강냉이 돌수수 따위가 섞여 있었고, 거기다 명아주 늘쟁이 바랭이 개머루 여뀌 망아지 풀들이 엉킨 채 뜰을 하나 가득 덮고 있었다.<sup>298)</sup>

무당 ‘을화’의 집은 무당 ‘모화’의 집과 달리 동네에서 “유일한 기와집이었다.” 그러나 어둡고 쓸쓸한 분위기는 마찬가지였다. 다만 집을 둘러싸고 있는 돌각담은 “이 고장의 옛 성을 옮겨 놓은 듯한” 것으로 보아 무당 ‘을화’를 유구한 ‘고을’ 전통을 고수하고 있는 상징으로 볼 수 있다. 황폐하고 쓸어져 가는 집에서 사는 ‘모화’는 소박하고 사랑을 베풀 줄 아는 무당이다.

(모화)는 지금까지 이 경주 고을 일원을 중심으로 수백 번의 푸닥거리와 굿을 하고, 수백 수천 명의 병을 고쳐왔지만 이직 한 번도 자기가 하는 곳이나 푸닥거리에 ‘신령님’의 감응을 의심한다든가 걱정해 본 적은 없었다.

---

298) 위의 책, pp56-58.

더구나 누구의 객귀에 물밥을 내주는 것쯤은 목마른 사람에게 물 한 그릇을 떠주는 것만큼이나 당연하고 손쉬운 일로만 여겨왔다. 모화 자신만이 그렇게 생각할 뿐 아니라 굶을 청하는 사람, 객귀가 들린 사람 쪽에서도 그와 같이 믿고 있는 편이기도 했다. 그들은 무슨 병이 나면 먼저 의원에게 보이려는 생각보다 으레 모화에게 찾아갈 것으로 생각하는 것이었다. 그들의 생각에는 모화의 푸닥거리나 푸념이 의원의 침이나 약보다 훨씬 반응이 빠르고 효험이 확실하고 준비가 손쉬웠던 것이다.<sup>299)</sup>

모화는 사람을 볼 때마다 늘 수줍은 듯 어깨를 비틀며 절을 했다. 어린애를 보고도 부들부들 떨며 두려워했다. 때로는 개나 돼지에게도 아양을 부렸다. 그녀의 눈에는 때때로 모든 것이 귀신으로만 비친다는 것이었다.<sup>300)</sup>

무당 ‘모화’는 경주 고을 사람들에게 “수백 번의 푸닥거리와 굶을 하고, 수백 수천 명의 병을 고쳐왔지만” 당연한 일로만 여겨왔고 보상을 요구하지 않는다. 그는 모든 고을 사람들을 사랑할 뿐만 아니라 자연 만물에 대하여서도 사람같이 생각하여 “어깨를 비틀며 절을 했다.”

무당 ‘을화’도 소박한 인품을 지녔고 동네사람들에 대하여 깊은 사랑을 베풀다.

을화 무당이라고 하면 원근 동네에서 모르는 이가 없을 만큼 이름이 널리 나 있었기 때문에 큰굿(오구)은 으레 열흘이나 보름 전에 이미 청탁이 들어왔고, 푸닥거리는 날마다 있다시피 했지만 거의 보수란 것이 없는 만큼, 그녀로서는 일종의 의무같이 알고 나가는 데 지나지 않았다. 그러나 워낙 영검으로 널리 알려진 을화의 푸닥거리라, 사오십리 밖에서까지 청이 들어올 때도 많았다. 을화는 이러한 먼 동네의 푸닥거리라도 청을 받으면 피를 부려서 거절을 하는 일은 없었다. 그렇다고 보수를 따로 바라는 것도 아니요 쌀이면 쌀, 잡곡이면 잡곡, 주는 대로 받아 들고 두말없이 돌아오곤

---

299) 위의 책, 2013, p21.

300) 위의 책, 같은 곳.

했다. “그러다간 너 신발값도 안 되겠다.” (누가 이렇게 걱정해 주면) 을화는 “내 다리 아프다고 남의 죽는 목숨 안 살릴까?” 이렇게 대답하곤 했다. 사실 사오십 리 시골 길을 걸어서 갔다 왔다 해야 하는 고생을 금품으로 해야한다면, 그들로부터 보통 때 받는 사례의 열 곱절도 부족할지 몰랐다. 이렇게 을화가 보수를 염두에 두지 않는 것처럼 상대방들도 그것을 특히 고맙다고 알기보다는 오히려 자기들의 당연한 권리 같은 것으로 생각하고 있는 편이었다. 그것은 옛날 추수 무렵에 벼쭈렁이 따위를 한두 되씩 그녀의 걸립 자루에 부어준 일이 있었기 때문인지도 몰랐다. 그러나 근년의 을화는 걸립 자루를 메고 마을을 도는 일도 전혀 없었던 것이다. “아무렴, 쌀 몇 톨이면 우리 에미 딸 묵고 남는 판인데, 걸립 자루 없다고 우리 식구 목구멍에 거미줄 칠랑가?” 이것이 을화의 생활 태도였다.<sup>301)</sup>

무당 ‘을화’는 생활에서 물질적인 욕심이 없어 보인다.

“오늘 아침밥 참 맛있을 끼다.” 반찬이라고는 간장과 김치뿐이다.<sup>302)</sup>

‘을화’의 아들 영술이가 오랜만에 집에 돌아 왔을 때에도 “저녁 밥 세 그릇과, 냉수 세 그릇과 김치 한 보시기에 간장 반 종지가 차려져 있었다. 아침에 그녀들 어미 딸이 먹을 때보다 밥 한 그릇, 물 한 그릇, 그리고 수저 한 벌이 더 놓인 것뿐이었다.”<sup>303)</sup>

이러한 성품은 그녀가 무당 ‘을화’가 되기 전인 ‘옥선’이 시절부터 그러했고 무당이 된 다음 자신의 신어머니인 ‘빽지’무당에 대한 태도에서도 볼 수 있다.

본디 을화는 옥선이 적부터 먹고 사는 일엔 그다지 맘을 쓰지 않는 편이었다. ‘산 사람 입에 낫 거미줄 치랴’했던 것이 그녀의 타고난 성미인 듯했다. 그래서인지 빽지의 굿이 자꾸 더 팔려서 생기는 것도 많아졌지만 을화

---

301) 위의 책, pp48-49.

302) 위의 책, p.47.

303) 위의 책, p.67.

는 자기의 보수란 것을 전혀 바라지 않고 뽕지가 주는 대로 쌀이면 쌀, 잡곡이면 잡곡을 가지고 와서 두 식구의 끼니를 이어가는 것으로써 만족하고 있었다. 그런 만큼 어찌다가 뽕지 대신 자기 혼자서 작은 곳이나 푸닥거리를 나갔다가 그쪽에서 돈을 쥐여 주거나 곡식을 따로 주어도 그것을 고스란히 뽕지에게 갖다 바쳤다.…을화는 뽕지의 허락 없이 곳을 받지 않았다.304)

김동리의 소설 『당고개 무당』에서 ‘당고개 무당’의 인품과 인간애도 마찬가지였다.

당고개 무당은 곳을 잘하고 목소리가 좋아서 그 지방 일대에서는 모르는 사람이 없었다.…그들은 집안에 앓는 사람이 있을 때는 물론이요, 조그만 불화만 생겨도 으레 당고개 무당을 불러 푸닥거리를 하거나 곳을 하거나 하였다. 그럴 때마다 얼마간의 보수를 준다거나 사례가 있는 것도 아니요, “당고개네 아침부터 수고했다. 밥이나 먹고 가거라.” 하는 정도로 인사를 때우면 그만이었다. 그렇다고 해서 당고개 무당이 조금이라도 섭섭해 하거나 불평을 품느냐 하면 그렇지 않았다. 흡사 자기가 마땅히 할 일을 한 것처럼 생각하는 태도였다. 그 대신 보리가을이나 벼가을 때가 되면 자루를 메고 마을로 내려왔다. 마을 사람들은 그녀가 자루를 메고 마을에 나타나면 누구나 다 두말하지 않고 보리때는 보리, 쌀 때는 쌀을 떠서 자루에 부어줄 줄 알았다.305)

무당 ‘모화’의 딸 낭이에 대한 사랑표현을 살펴본다.

모화가 집으로 돌아 올때는 늘 수건엔 복숭아를 싸 들고 춤을 추며,  
따님아, 따님아, 김씨 따님아  
수국꽃님 낭이 따님아  
용궁이라 들어가니

---

304) 위의 책, pp101-102.

305) 김동리, 「당고개무당」, 『김동리전집』(13권), 계간문예, 2013, p52.



열두 대문이 다 잠겼다  
문열으소, 문열으소  
열두 대문 열어주소.  
청승가락을 뽑으며 동구로 들어오는 것이었다.<sup>306)</sup>

무당 ‘을화’가 딸 월희에 대한 사랑을 살펴본다.

월희가 방문을 열었을 때, 을화는 기쁨을 못 이기는 듯 “달 속에 애기씨  
요 별 속에 꽃이시오 단지 단지 내 단지요.”하며 긴 팔을 쳐들어 춤을 덩실  
덩실 추었다.<sup>307)</sup>

그녀는 월희를 보통 달희라고 불렀지만, 때로는 ‘따님’ 또는 ‘단지’라고도  
했다. 단지는 보물단지, 귀염단지 하는 따위를 가리키는 듯했다.<sup>308)</sup>

을화는 밥상을 들고 선 채 딸에게 비켜 앉으란 말도 없이 취한 듯한 눈  
으로 딸의 얼굴만 내려다보고 있었다. 그녀의 얼굴에서 이렇게도 꿈속 같  
은 황홀한 미소가 번져나는 일은 딸의 얼굴을 바라볼 때뿐이었다. 그렇게  
도 그녀의 눈에는 월희의 얼굴이, 목이, 어깨와 다리가, 그리고 몸매 전체  
가 더할 나위 없이 아름답고 어여쁘게만 보였다.<sup>309)</sup>

무당 ‘모화’와 ‘을화’는 아들 옥이와 영술에 대한 사랑도 잘 표현하였  
다. 먼저 무당 ‘모화’의 아들에 대한 사랑을 살펴본다.

모화는 장에서 돌아와 처음 옥이를 보았을 때, 그 푸른 얼굴에 난데없는  
공포의 빛이 서리며 곧 어디로 달아날 것 같이 한참 동안 어깨를 뒤틀고  
허둥거리다 말고, 별안간 그 후리후리한 키에 긴 두 팔을 벌려 흡사 무슨  
큰 새가 저의 새끼를 품듯 뛰어들어 옥이를 안았다. “이게 누고, 이게 누

---

306) 김동리, 『무녀도』, 『김동리전집』(2권), 계간문예, 2013, pp.14-15.

307) 위의 책, pp.49-50.

308) 위의 책, p.48.

309) 위의 책, p.46.

고? 아이고…내 아들이, 내 아들이!” 모화는 갑자기 목을 놓고 울었다. “내 아들이, 내 아들이! 니가 왔나, 니가 왔나?” 모화는 앞뒤를 살피지 않고 온 얼굴을 눈물로 씻었다. …낭이는 그 어머니가 육이를 얼싸안고 “내 아들이, 내 아들이.”하며 우는 것을 보고 어찌면 저도 눈물이 날 것 같았다. (낭이는 그 어머니에게도 이렇게 인정이 있다는 것을 보자 형언할 수 없는 즐거움을 깨달았다.)<sup>310)</sup>

무당 ‘을화’도 아들 영술을 만나 기쁨을 금치 못하는 장면을 표현하였다.

“아. 그러면, 니가 영술이가?” 이렇게 다시 묻는 그녀의 목소리는 갑자기 판사람의 그것같이 달라져 있었다. 조금 전의 노래를 부르듯 하던 누구를 호령하고 위협하듯 하던 그 목소리 대신 부드럽고 잔잔한 여느 여인의 그것이 되어 있었다. 그와 동시에 얼굴에도 어딘지 새로운 핏기가 살아나는 듯했다. …“아, 내 아들 술이, 니가 술이가?” 여인은 그 긴 두 팔을 벌려 아들을 얼싸안았다. “영술아 영술아, 니가 어거 웬일고?” 여인은 아들을 꼭 안은 채 두 눈에서는 눈물이 흘러내리기 시작했다. 신이 내리지 않은 채, 맑은 정신으로 그녀가 사람을 안고 눈물을 흘린 일은 이것이 처음이었다.<sup>311)</sup>

무당 ‘모화’와 아들 육이, 그리고 무당 ‘을화’와 영술이의 대화에서 작가 김동리의 사상이 드러난다. 먼저 『무녀도』에서의 모자간의 대화를 살펴본다.

“너 불도에도 그런 법이 있나?” …“아니오 오마니, 난 불도가 아닙네다.” “불도야 큰 도지…그럼 넌 뭐 신선도야?” “그럼 너 동학당이로군!” 육이가 자신이 믿는 것은 예수교라하자, 모화의 얼굴빛은 순간 퍼렇게 질러었다.<sup>312)</sup>

---

310) 위의 책, pp.18-19.

311) 위의 책, pp.62-63.

이런 장면은 「을화」에서도 같은 맥락으로 보인다.

“불도가 싫다께. 불도보다 더 큰 도가 어딴노?”<sup>313)</sup>

“본데 쓰던 말을 베리고(버리고) 타쳐 말 쓰는 사람은 맘뽕가 덜 좋데이.”<sup>314)</sup>

불교는 잡신을 배제하지 않는 반면에 예수교는 잡신을 절대로 배제한다고 듣고 있으니까.<sup>315)</sup>

불도, 신선도, 동학당이란 계보를 보면 김동리의 동양정신에 대한 추구가 여실히 보인다. 그러나 예수교라 하니 안색이 돌연 변하였던 것이다.

「무녀도」에서 무당 ‘모화’와 아들 옥이가 종교의 문제를 놓고서 대결을 벌인다고 하지만, 두 사람 사이의 인간적인 애정은 종교의 차이에도 불구하고 전연 흔들림 없이 유지되고 있다는 것을 알 수 있다. 모화는 결코 옥이 자신을 미워하는 것이 아니라 옥이에게 깃든 ‘사귀’(邪鬼)를 미워하는 것이고 옥이 자신에 대해서는 변함없이 뜨거운 사랑을 가지고 있다.

모화는 자리에서 일어나 방구석에 언제나 차려 놓은 ‘신주상’앞에 가서  
신령님네, 신령님네, 동서남북 상하천지  
날 것은 날हा가고, 길 것은 기허가고  
머리검하초로 인생 실날 같안 이 목숨이  
신령님네 품이길래 품속에 품앗길래  
대로같이 가옴네다, 대로같이 가옴네다  
부정한 손 물리치고, 조출한 손 받으실새  
터주님이 터 주시고 조왕님이 요 주시고

---

312) 위의 책, p.20.

313) 위의 책, p.68.

314) 위의 책, p.73.

315) 위의 책, p.164.

삼신님이 명 주시고 칠성님이 돌르시고  
 미륵님이 돌보셔서 실낱같은 이 목숨이  
 대로같이 가옵네다  
 탄탄 대로같이 가옵네다.  
 모화의 두 눈은 보석같이 빛나며 강렬한 발작과도 같이 전신을 떨고 두 손  
 을 비벼댔다. 푸념이 끝나자 ‘신주상’위의 냉수 그릇을 들어 물을 머금더니  
 옥이의 낮과 온몸에 확 뿜으며,  
 엇쇠, 귀신아 물러서라  
 여기는 여주비루봉 상상봉해  
 깎아질린 돌 배랑해, 쉼 길 청수해  
 너희 올 곳이 아아니라  
 바른손에 칼을 들고 왼손에 불을 들고  
 엇쇠, 잡귀신아 썩 물러서라. 툇툇!  
 이렇게 외쳤다.…모화는 옥이가 나간 뒤에도 한참 동안 푸념을 계속하며  
 방구석마다 물을 뿜고 주문을 외웠다.<sup>316)</sup>

모화는 옥이가 집을 나간 지 이틀째 되던 날 밤 문득 자리에서 일어나 앉  
 으며 긴 한숨을 내 쉬었다. 그리고 곁에 누워 있는 낭이를 흔들며 깨우더  
 니 듣기에도 음울한 목소리로 “옥이가 언제 온다더누?” 물었다. 낭이가 잠  
 자코 있으려니까 “왜 옥이 저녁밥상은 보아두라고 했는데 없노?”하고 낭이  
 더러 화를 내었다. 모화는 날이 갈수록 점점 더 초조한 빛으로 밤중마다  
 부엌에다 들기름 불을 켜고 부뚜막 위에 옥이의 밥상을 차려놓고는 치성을  
 드리는 것이었다.

성주는 우리 성주, 칠성은 우리 칠성, 조왕은 우리 조왕  
 비나이다 비나이다 신주님께 비나이다  
 하늘에는 별, 바다에는 진주  
 금은 같은 이내장손, 관옥같은 이내방성  
 산신혜명을 빌하 삼신혜수를 빌하  
 칠성혜복을 빌하 용신혜덕을 빌하

---

316) 위의 책, pp.21-23.

조왕님전요오를타고터주님전재주타니  
 하늘에는 별, 바다에는 진주  
 삼신조왕마다하고 아니 오지 못하리라  
 예수 귀신하, 서역 십만리 굶주리던 불귀신하  
 탄다 훨훨 불이 탄다 불귀신이 훨훨탄다  
 타고나니 이 내 방성 금은 같이 앓았다가  
 삼신 찾아오는구나, 조왕 찾아 오는구나.  
 모화는 혼자서 손을 비비고, 절을 하고 일어나 춤을 추고 갓은 교태을 다  
 부리며 완전히 미친 것같이 날뛰었다....(집을 나갔던 옥이가 다시 돌아왔  
 을 때 )모화는 그때 마침 곳 나갈 때 신을 새 신발을 신어보고 있었는데  
 옥이가 오는 것을 보자, 그 후리후리한 허리에 긴 팔을 벌려 흡사 큰 새가  
 알을 품듯 그의 상반신을 얼싸안고 울기 시작했다. 이번엔 아무런 꾸밈도  
 없이 오랫동안 옥이의 목을 안은 채 잠자코 울기만 하는 것이었다. 언제나  
 퍼런 그 얼굴에도 이때만은 붉은 기운이 돌며 그 의젓한 몸짓은 조금도 귀  
 신 들린 사람 같지 않았다.<sup>317)</sup>

무당 ‘을화’의 아들 술이에 대한 모성애를 살펴본다.

올해 스물한 살 우리 영술이  
 금은같은 이내자식  
 관옥같은 이내아들  
 삼신님이 명주시고  
 칠성님이 수주시고  
 성주님이 복주시고  
 우리 영술이  
 하늘에는 별, 바다에는 진주  
 세상 사람이 모두  
 애끼고 기리고 우러러뵈니더  
 우리 영술이

---

317) 위의 책, pp.26-27.

삼신님이 돌보시고  
칠성님이 도우시고  
조상님이 지키시고  
예수 귀신 몰아낸다. 318)

다음은 김동리의 샤머니즘 소설 속 무당들의 자연적이고 신비성을 띤 사랑을 살펴본다.

모화의 말을 들으면 낭이(琅伊)는 수국 꽃님의 화신으로 그녀(모화)가 꿈에 용신(龍神)님을 만나 복숭아 하나를 얻어먹고 꿈꾼 지 이레 만에 낭이를 낳은 것이라 했다.<sup>319)</sup>

옥이는 모화가 아직 모화 마을에 살 때, 귀신이 지피기 전 어떤 남자와의 사이에 생긴 사생아였다.<sup>320)</sup>

을화와 성 도령(작은 박수, 즉 화랑)동구를 지나 냇가로 나오자 열이레 달은 한결 더 밝았다. 을화는 본디 달밤이면 공연히 발광이 나서 돌아다니던 성미라 지금도 달빛에 그만 피로마져 확 가시는 듯했다. 얇고 잔잔한 시냇물을 건너 모래펄을 지나 숲머리를 돌 때, 을화는 성도령에게 쉬어가자고 했다.…둘은 서로 붙잡은 채 숲속으로 들어갔다.<sup>321)</sup>

달이(達伊)는 달, 또는 달득(達得)이라고도 불렀다. 그 어머니 모랭이(毛良)무당이 꿈에 달을 품고 낳은 아들이라 하여 그가 여남은 살 가까이 될 때까지 보통 ‘달아’ ‘달아’ 하다가 달득이란 이름을 그에게 지어 주었던 것이었다. 달득이 역시 달님으로부터 얻은 아이란 뜻이었다.…나원당(동네 이름)동네에서 곳을 마치고 물을 건너 숲 속을 지나올 때였다. 같이 곳을 마치고 돌아오던 화랑(그는 모랭이가 사는 붓마을을 지나서 또 십 리나 더 가야 할 사람이었다)과, 그 어두운 숲 속에서 지금의 달이를 배게 되었던

---

318) 위의 책, pp.235-236.

319) 위의 책, p.15.

320) 위의 책, p.17.

321) 위의 책, pp.105-107.

것이였다. 풀밭에는 너무 이슬이 자욱하여 보드라운 모래 바닥을 찾아 그들은 자리를 잡았던 것이였다. 고목이 울창한 숲을 휘돌아, 붓도랑의 맑은 물은 흘러내리고, 쉼 사이 없이 물레방아 바퀴는 소리를 내며 돌아갔다. 여자의 몸에는 시원한 강물이 흘러들기 시작하였던 것이였다. 보름 지난 둥근 달이, 시작도 끝도 없는 긴 강물처럼 여자의 온몸에 흘러드는 것이였다. 끝없는 강물이 자꾸 흘러내려 나중엔 달이 실낱같이 가늘어지고 있었다. 그 실낱같은 달이 마저 흘러내리고 강물이 다하였을 때 여자의 배와 가슴 속엔 이미 그 달고 시원한 강물로 가득 차 있었던 것이였다. 여자의 몸엔, 손끝까지, 그 희고 싸늘한 달빛이 흘러내려, 마침내 여자의 몸은 달 속에 혼곤히 잠기고 말았고, 그리하여 잠이 들었던 것이였다. -아아, 신령님께서 나에게 달님을 점지하셨다. 모랭이는 혼자 속으로 굳게 믿었다. 이리하여 낳은 아이의 얼굴은 희고 둥글고 과연 보름달과 같이 아름다웠다.<sup>322)</sup>

위 예문들을 살펴보면 김동리의 샤머니즘 소설들의 주인공인 ‘무당’들은 성무(成巫)전과 후를 불문하고 모두 일관되게 그 어떤 인위적인 윤리 도덕에 억매이지 않고 자유로운 ‘성애’(性愛)를 지향하고 있다는 사실을 확인할 수 있다.

김동리의 샤머니즘 소설의 ‘무당’들은 근대화의 속된 물질욕망에 오염되지 않고 또 인성을 속박하는 인위적인 금기계율에도 얽매이지 않는 자유분방하면서도 ‘주술 및 종교의 직능자’로서의 본분을 다하는 따듯하고 다정한 인간들이다. 김동리가 말하는 ‘신을 내포하고 있는’ 이상적인 인간상이라고 할 수 있을 것이다.

선충원의 소설들에서 인간과 인간, 그리고 신의 아들 샤먼(巫師)과 인간의 사랑은 모두 대가(對歌)라는 노래형식으로 표현된다.

묘족 남녀 혼인 풍습의 특징은 ‘류방’(留房)과 ‘대가’(對歌)에서 드러난다. ‘류방’은 묘족 청춘남녀의 전통적인 사교활동을 말한다. 노래를 부르는 형식으로 이성 친구와 사귀는 것인데 그 목적은 배우자를 고르기 위함이다. 명절에 진행되는 남녀의 사교활동에는 일정한 장소가 있지만, 그것에 구애받

322) 김동리, 「달」, 『김동리전집』(14권), 계간문예, 2013, pp.105-106.

지 않고 초원이나 다리 어귀, 마을 밖, 나무 아래 모두 다 가능하다. 집회에 참가하는 사람도 일정하지 않아 많을 때는 수천, 수만 명이고 적을 때는 대여섯 명 정도이다. 이러한 사교활동은 규정된 의식이나 어떤 구속도 없어서 젊은 남녀는 마음껏 노래하고 춤추며 사랑을 나눈다.<sup>323)</sup>

이런 풍속은 선충원의 ‘샤머니즘’ 소설 「룡주(龍朱)」와 「산구이(山鬼)」에서 자세히 나와 있다.

백이족(白耳族)의 남녀 결합은 노래에 달려 있다. 정월과 단오, 팔월 중추절 및 도년(跳年) 자우제(刺牛祭)때 청춘 남녀는 모여서 노래를 부르고 춤을 춘다. 여자들은 각자 아름다운 옷을 입고 머리에는 꽃을 꽂으며 얼굴에는 분을 발라 남성들에게 눈요기를 시켜 준다. 평소 날이 좋을 때면 아침이나 저녁에 산 속의 깊은 동굴이나 물가에서 노래를 불러 남녀를 한자리에 불러 모은다. 태양 아래, 아니면 달빛 아래에서 서로 친숙해지면 매우 친한 사이에서만 할 수 있는 일을 한다. 이러한 관습 속에서 남자가 노래를 부르지 못하는 것은 수치였고 여자가 노래를 부르지 못하면 좋은 상대를 만날 수 없었다. 자신을 사로잡은 마음을 사랑하는 이에게 전하는 방법은 돈이나 외모, 가문이나 거짓된 그 모든 것이 아닌, 단지 진실하고 열정적인 노래였던 것이다.<sup>324)</sup>

산가를 부르는 계절이 되면 이곳은 젊은 청년과 홀로 된 장년들만의 장소가 된다. 익살스러워야하고 아이들의 웃음도 자아내야 하며 동시에 자연스럽게 여인들의 눈물과 소녀들의 사랑을 뺏을 수 있는 채주도 있어야 한다. 장년들이 가장 잘 하는 것이 산가라 할 수 있으며 아이들의 산딸기나 고구마 등을 가장 많이 받는 사람은 산가를 가르치는 사부였다.<sup>325)</sup>

323) 田兵, 『苗族文學史』, 貴州人民出版社, 1981, p.4-5.

324) 沈從文, 「龍朱」, 『沈從文全集』(5권), 北岳文藝出版社, 2002, p.327.

325) 沈從文, 「山鬼」, 『沈從文全集』(3권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.347-348.



선충원의 소설 「룽주(龍朱)」에서 묘족 족장의 아들 룽주(龍朱)는 반신반인(半神半人)인데, 신과 인간의 합일이라 할 수 있다. 그는 용모, 지략, 힘 등 모든 면에서 완벽하고, “인간의 모범이고 권위 자체이며 힘이고 빛이다.” 그리하여 룽주(龍朱)처럼 되라는 말은 인간의 완성을 뜻하고 신성으로의 진입을 의미한다. 그러나 그는 반신적인 존재이기 때문에 많은 여인들의 흠모는 받지만 정작 자신만의 연인이 없었다. 이 지방의 풍습에 따르면, 남녀의 짝짓기는 노래의 화답을 통해 이루어진다. 룽주(龍朱)의 노래 역시 모범으로 칭송받고 있다. 그러던 어느 날, 난쟁이 사내종(奴僕)이 노래를 부르자 상대 여인은 룽주(龍朱)같은 남자가 아니면 사랑을 받아들이 수 없다는 노래로 사내종(奴僕)의 구애를 거절한다. 이때 룽주(龍朱)가 나서서 노래를 불러주었고 동시에 사랑에 빠지게 되었으며, 이 여인과의 결혼을 신에게 맹세한다. 근대화의 도시 세계에서 이상적인 인간상을 찾지 못했던 선충원은 변방의 신화와 전설을 제재로 새로운 삶의 형태를 제시하고 있다. 신화소설 속의 주인공들은 모든 면에서 완벽하지만 우울한 삶을 보내고 있었다. 그 이유는 인간세상과 거리를 두고 있었기 때문이다. 룽주(龍朱)는 자신에게 있어 생명의 가치는 마을 사람들의 칭송이나 사자와 같은 존엄에 있는 것이 아니라 사랑에 있다는 것을 깨달았다. 결국 그는 금전이나 수려한 용모, 문벌 그리고 허위가 아닌 진실한 열정을 가진 노래를 불러서 사랑을 얻게 된 것이다.

선충원의 명작 「변성(邊城)」<sup>326)</sup>에서 취취(翠翠)의 두 구애자에게 할 아버지는 이렇게 말한다.

차(車)는 차길로, 말(馬)은 말길로 각자 갈 길이 있다네. 첫째가 가려는 길이 차길이라면 아버지가 주관이 되어서 중매인을 청해 정식으로 나에게 청혼을 해야 하고, 가려는 길이 말길이라면 자신이 직접 나서서 나루터 맞은편의 높은 언덕 위에서 취취에게 3년 6개월의 노래를 불러야 하구.<sup>327)</sup>

326) 선충원의 상시 제재 작품들에서는 분량의 차이는 있지만 초무(楚巫) 색채가 도처에 산재해 있다.

327) 沈從文, 「邊城」, 『沈從文全集』(8권), 北岳文藝出版社, 2002, p.105.

선충원은 소설 「평쓰(鳳子)」에서 “좋은 소주(燒酒)는 사람을 3일 취하게 하고, 좋은 노래는 사람을 3년 취하게 하네.”라고 말하였다.

선충원은 그의 샤머니즘 소설에서 작중 인물들을 머나먼 상시 변방산촌으로 인도하여 자유분방하고 열정적인 노래 속에서 신의 존엄함과 인간성을 제시하고 있다. 선충원은 그의 인물들을 신국(神國)에서 인간세상으로 회귀하게 하고 또 인간에게 신성을 부여한다.

소설 「샤먼의 사랑」에서 신무(神巫)는 룡주와 같은 비범한 능력을 지닌 제사장이다. 그는 신의 아들이고 위엄함은 신과 같고, 성품은 노루처럼 온화하며, 흰 두루미처럼 풍채가 비범하고 완벽한 반신적 인물이다. 신무 역시 사자와도 같은 아름다움과 오만함을 지녔다. 어느 날 그는 화파족(花帕族) 마을에 제사를 지내러 가게 된다.

화파족 여인들은 그를 너무 사랑해서 신무가 오는 길을 가로막고 노래로 자신의 사랑을 고백한다. 그러나 신무는 이를 받아 들일수가 없었다. 그의 사랑은 모든 여인에게 베풀어져야 하기 때문에 한 여인을 선택할 수는 없었다. 제사를 지내는 도중에도 이 여인들은 신무 앞에서 자신의 소원을 말할 수 있는 기회를 달라고 애걸한다. 70여명의 여인들은 한결 같이 신무의 다리를 부여잡으며 하룻밤이라도 좋으니 신무의 연인이 되게 해달라고 청하였지만 그는 모두 거절하였다. 이윽고 마지막 여인이 나왔다. 달빛 아래에 맨발로 나타난 이 16세 소녀는 소원을 말하지 않고 보석과도 같은 두 눈으로 애절한 눈길만을 던지고 한 마디 말을 하지도 못한 채 제단을 내려갔다. 제사가 끝나고 신무는 이 말을 못하는 여인을 잊지 못하여 여인의 창가로 찾아가서 노래로 구애하였다. 그는 소녀에 대하여 “나의 주인이여, 어제 달빛 아래에 당신은 아름다운 신선이요, 오늘 햇빛 아래에 당신은 아름다운 신이요!”라고 감탄하였고, 여인의 눈동자에서 천당을 보았고 바로 지옥에 떨어져 죽어도 원망이 없다고 하였다. 그는 심지어 그녀의 창가 앞에서는 가슴이 너무 떨려서 어쩔 바를 몰라 하였다. 제사를 지내던 날 소원을 말하지 못한 마지막 여인은 말을 하지 못할 뿐만 아니라 노래를 부를 수도 없는 병어리였던 것이다.

그러나 신무는 소녀의 열렬한 눈길에서 그녀의 간절한 마음을 읽고 또 그녀의 순수한 자연미에 경도되어 자신은 “신의 종이 되지 않고 인간의 종이 되겠다.”고 다짐한다. 결국 그는 인간의 언어를 소유하지 못하고 노래를 부를 수 없는 운명을 타고난 이 여인에게 자신의 열정적인 노래로 신의 사랑을 베풀어 주었다.<sup>328)</sup> 이는 무당과 인간, 즉 신과 인간의 사랑을 나타낸 것이다.

선충원은 소설 「샤먼의 사랑」에서 농후한 무풍(巫風)을 통하여 ‘미인 숭배’ 사상을 드러냈다.<sup>329)</sup>

이 소설은 독자들을 농후한 무풍 세계로 인도하여 인간성이 신성을 전승(戰勝)하는 것을 찬양하였지만, 또 그 과정에는 장엄함과 강렬하고 신비로운 색채로 인간성에 신성이 침투되어 있는 것을 보여주었다.<sup>330)</sup>

인성에 대한 탐구는 선충원이 끊임없이 동요하는 정국에서 초연한 자세로 순수한 문학의 길을 걷는 사상적 중추이다. 선충원은 인성이 두 가지를 포함한다고 하였는데, 하나는 인간의 왕성한 원시적인 생명력이고 다른 하나는 인간의 아름다운 품성이다. 선충원은 건전한 인성을 ‘생명’이라 하고, 건전한 인성을 잃은 인간을 ‘생물’(生物)이라 하였다. 아름답고 건전한 인성과 신성을 지닌 인간만이 쇠약한 민족을 재건하는 독특한 가치를 선택할 수 있다고 보았다. 샤머니즘 소설에서 나타나는 신무, 평

328) 이런 신무(神巫)와 인간의 사랑은 초(楚)문화에서도 찾아볼 수 있다. 예컨대 ‘신과 인간의 사랑’(人神戀)에서의 ‘신을 즐겁게 하여 자식을 낳는 풍속’(娛神求子風俗)에서 볼 수 있다.

329) 후난성(湖南省) 북부 지역의 민가(民歌)는 ‘미인숭배’를 보여준다. 황허(黃河) 유역의 ‘영웅숭배’와 달리 장강(長江) 유역의 ‘미인숭배’는 오직 미인의 형상, 기질과 매력에 대한 숭배이다. 이런 숭배는 매우 순진하고 아름다운 추구이기 때문에 열렬하고 지속적이다. 아무런 세속적,功利적인 요소가 없기 때문에 순진한 아름다움에 대한 추구이며, 인간이 주체정신의 자유를 얻고 잃어버린 자아를 찾으려 ‘비인간적’인 족쇄에서 벗어나 인간의 본연으로 회귀하는 것이다. ‘미인숭배’는 인간 생명본체에 대한 숭배이므로 인간의 가치에 대한 긍정과 추구를 나타낸다. 사람은 사회성 외에도 개인의 욕망이 있다. 이런 욕망이 좌절되면 인간의 자아인식의 발전이 영향을 받고 인간의 생명력, 창조력, 상상력은 손상되어 생명자체의 갱신을 위한 원동력을 상실한다. 曾大興, 『文學地理學研究』, 商務印書館, 2012, pp.145-149. 참조함.

330) 楊義, 「京派和海派的文化因緣及審美形態」, 『文學地理學會通』, 中國社會科學出版社, 2013, pp.524-525.

쥌, 룡주, 뉘유(儼佑)같은 인물들이 그가 찾고자하는 신성을 지닌 대표적 인간 형상들이라고 볼 수 있다.

## 2. 신성의 재현과 제의성: 내림곳의 불가역성과 ‘도나’ (跳儼)

한국의 역사에서 무교가 살아남을 수 있었던 것은 여성에게 무교가 절대적인 의지처였기 때문이다. 남성들은 유교로 그들의 종교적 욕구를 충족하면서도 여성들을 완전히 배제시켰기 때문에 여성들은 무교를 그들의 중심 종교로 삼아 종교적 욕구를 충족할 수밖에 없었다. 굿판이라는 것은 재미있는 장(場)이다. 사제(司祭)도 여자이고 신도(信徒)도 여자 일색이기 때문이다. 남자가 있다면 악사나 짐꾼 정도이고 그 외에는 전부 여자이다. 어떤 종교 의례를 이와 같이 여성들이 모두 점유해 버린 경우는 전 세계적으로도 드문 모습일 것이다.

굿은 사회의 기성세력과 별 관계가 없는 기층의 여성들에 의해서 오랜 기간 동안 지탱되어 왔다. 굿판은 한마디로 여성들을 위한 장이자 해방 공간이라고 할 수 있다.<sup>331)</sup>

먼저 「무녀도」의 무당 ‘모화’의 ‘굿’에 대하여 살펴본다.

모화는 온 고을에서도 제일 이름난 무당이였다. 산<sup>ㅅ</sup>굿이고, 용신<sup>ㅅ</sup>굿이고, 언제던 큰 굿이면 반드시 모화를 불러 갔다.

모화가 불린 굿은 모화굿이라 했다. 모화굿이라면 여인들은 이십 리 삼십 리 산고개를 넘기쥌은 예사고, 오십 리 육십 리 밖에서도 밥을 싸서 모여들었다. 모화굿을 보고는 울지 않는 사람이 없는 것이라 하였다.<sup>332)</sup>

331) 최준식, 『무교』, 모시는 사람들, 2009, pp.116-119.

332) 김동리, 「무녀도」, 『중앙』, 1936.5, p.121.

여기에서 무당 ‘모화’의 굿을 보려고 먼 길을 마다하지 않고 모여드는 여인들과 ‘굿’을 보고 눈물을 흘리는 감동적인 장면을 통하여 무당 ‘모화’의 신력(神力)을 확인 할 수 있다.

무당 ‘모화’의 마지막 ‘굿’은 매우 의미심장하고 자세하게 묘사되어 있다.

굿이 열린 백사장 서북쪽으로는 검푸른 소 물이 깊은 비밀과 원한을 품은 채 조용히 굽이 돌아 흘러내리고 있었다.(명주 꾸리 하나 들어간다는 이 깊은 소에는 해마다 사람이 하나씩 빠져 죽게 마련이라는 전설이었다.) 백사장 위에는 수많은 엿장수, 떡장수, 술가게, 밥가게 들이 포장을 치고 혹은 거적을 두르고 득실거렸고, 그 한복판 큰 차일 속에서 굿은 벌어져 있었다. 청사, 홍사, 녹사, 백사, 황상의 오색사 초롱이 꽃송이 같이 여기 저기 차이 아래 달리고 그 초롱불 밑에서 떡시루, 탁주 동이, 돼지 통새미들이 온 시루, 온 동이, 온 마리째 놓인 대감상, 무더기 쌀과 타래실과 꽃감 꼬치, 두부를 놓은 제석상과 삼색 실과에 백설기와 소채 소탕에 자반, 유과 들을 차려놓은 미륵상과 열두 가지 산채로 된 산신상과 열두 가지 해물을 차린 용신상과, 음식이란 음식마다 한 접시씩 놓은 골목상과 냉수 한 그릇만 놓인 모화상과 이밖에도 여러 가지 크고 작은 전물상들이 쭉 늘어놓여 있었다.…모화는 김씨 부인이 처음 태어났을 때부터 물에 빠져 죽을 때까지의 사연을 한참씩 냅두리하다가는 전악들의 젓대, 피리, 해금에 맞추어 춤을 덩실거렸다. 그녀의 음성은 언제보다도 더 구슬뻗고, 몸뚱이는 빼도 사로 없는 율동으로 화한 듯 너울거렸고…취한 양, 얼이 빠진 양 구경하는 여인들의 숨결은 모화의 쾌자 자락만 따라 오르내렸다. 모화의 쾌자 자락은 모화의 숨결을 따라 나부끼는 듯했고, 모화의 숨결은 한 많은 김씨 부인의 혼령을 받아 청승에 자지러진 채, 비밀을 품고 조용히 굽이 돌아 흐르는 강물(예기소의)과 함께 자리를 옮겨가는 하늘의 별들을 삼킨 듯했다.<sup>333)</sup>

굿이 열린 백사장 동편으로는 밑 보이지 않는 검푸른 소스물이 돌고 있

333) 김동리, 「무녀도」, 『김동리전집』(2권), 계간문예, 2013, pp.36-38.

었다. 이날 밤, 모화의 정숙하고, 침착한 양은 어제 같이 미쳤던 여자로서는 너무도 의아하였다. 그것은 달스밤으로 산에 기도를 다닐적처럼 성스러워도 보이였다. 그의 음성은 언제 보라도 더 구슬뿔고, 그의 몸세는 피도 살도 없는 율동(律動)으로 화하여졌었다. 이때에 모화는 사람이 아니요, 율동의 화신이였다. 밤도 리듬이였다.…취한 양, 얼이 빠진 양, 구경하는 여인들의 호흡은 모화의 쾌자스자락만 따라 오르내리었고, 모화는 그의 춤이었고, 그의 춤은 그의 시나위스가락이었고…시나위스가락이란, 사람과 밤이 한 개 호흡으로 융화되려는 슬픈 사향(麝香)이였다. 그것은 곧 자연의 리듬이기도 하였다.<sup>334)</sup>

무당 ‘모화’는 여인의 혼백을 건지지 못하고 전신이 물속에 아주 잠겨 버렸다. 그러나 모화는 죽는 것이 아니다. ‘물아동체’라는 그녀의 특수한 생리와 의식을 모르는 일반 사람이 볼 때는 죽는 것같이 보이지만 그녀 자신은 같은 ‘율동(律動)’, ‘맥박’으로써 살고 있는 것이다.<sup>335)</sup>

무당 ‘모화’가 죽지 않고 신성화되는 또 하나의 방식은 굿(제의)의 과정에서 망자(亡者)와의 정신적 교접을 통한 시간의 불가역성(不可逆性)을 극복함에 의해서다. 인간은 기본적으로 시간의 순차적 질서에 지배되며 이를 역행할 수 없다. 이러한 거역할 수 없는 상황은 인간을 현실의 영역이 아닌 신화의 세계로 인도한다. 즉 「무녀도」에서 형상화된 굿 과정은 시간의 불가역성을 극복하고자 하는 인간의 욕망과 밀접한 연관성을 갖고 있다. 무속의 시간관은 근대적 의미에서 순차적으로 진행되는 직선적 시간관이 아니다. 무녀와 망자의 정신적 교접과정에서 세속의 시간은 성스러운 시간으로 이동한다. 이 과정은 ‘시간의 역전불가능성’과 ‘죽음의 극복 가능성’이 대결하는 드라마틱한 형태<sup>336)</sup>를 띠게 되는데, 이 짧은 시간 동안 ‘망자’와 현존하는 인간, 그리고 과거와 현재 사이의 벽은 와해되는 것이다. 이러한 시간적 질서의 와해는 순차적 시간의 질

334) 김동리, 「무녀도」, 『중앙』, 1936. 5, p.45.

335) 김동리, 「창작 과정과 방법」, 『신문예』, 1958.11, p.10-11.

336) 보드윈 왈라벤, 「시간과 무당」, 『민속학술자료총서392, 무속 무당 2』, 우리마당터, 2003, p.46.

서를 초월하고 무화시키는 방식에 의해서 구현된다. 이는 유한한 인간이 무한한 생명력을 획득하는 신화적 방식이라고 볼 수 있다.

무당 ‘모화’는 ‘굿’이 끝날 때까지 뉘대로 물을 휘저으며 진정 목이 멘 소리로 혼백을 불렀다.

가자시라 가자시라 이수중분 배노주로  
불러주소 불러주소 우리성님 불러주소  
봄철이라 이강변에 복숭아꽃 피그딜랑  
소복단장 낭이따님 이내소식 물어주소.<sup>337)</sup>

무당 ‘모화’가 죽은 김씨부인의 뉘을 건지는 데는 실패하였으나 그녀의 굿은 다른 영험을 보였다.

“어버이.” 낭이는 그 아버지를 보자 이렇게 소리를 내어 불렀다. 모화의 마지막 굿이(떠돌던 예언대로)영검을 나타냈는지 그녀의 말소리는 전에 없이 알아들을 만도 했다.<sup>338)</sup>

낭이의 말문 열림은 이적(異蹟)의 실현이었다. 그리고 그것은 그 이상의 의미를 가진다. 낭이가 무당으로서의 온전한 기능을 할 수 있게 된 것이다. 그녀는 모화의 딸로서 세습무가 될 수 있게 되었다. 게다가 무당 ‘모화’의 마지막 굿은 굿거리 대상이 김씨 부인에서 낭이에게로 옮겨갔다는 점에서 일종의 내림굿 시연으로 볼 수 있다. 그 굿을 통해 낭이는 입을 열게 되고, 마침내 무(巫)로서의 새로운 기능을 부여받을 수 있게 된 것이다. 김동리는 무속의 유구한 승리를 주제화하려 했다. 모화의 죽음과 낭이의 말문 트임을 동시에 제시함으로써 무속의 지속 가능성을 제시하였다. 작가는 무속의 단절 및 종말이 아니라 그 영속성을 꾀한 것이다. 낭이는 또 다른 무당으로서의 기능을 담당할 수 있는 존재로 화하

337) 김동리, 「무녀도」, 『김동리전집』(2권), 계간문예, 2013, pp.38-39.

338) 위의 책, p.40.

게 되었다.

다음은 무당 ‘을화’의 굿을 살펴본다.

‘을화’는 내림굿을 받고 무당이 되었다. 무당으로서의 그녀의 몸주(수호신)는 무당 ‘빱지’가 내림굿에서 공수(供授)로 내림받은 선왕마님, 즉 선도산 할머니로 불린 선도산 여신령이었다. ‘을화’는 무당 ‘빱지’를 신어머니로 모실 뿐 아니라, 늘 손발같이 곁에서 시중을 들었고, 무당 ‘빱지’는 을화에게 자기가 줄 수 있는 것은 아무것도 감추지도 아끼지도 않았다. 이것은 전형적인 한국의 남방무(南方巫)의 학습과정을 표현한 것이다.<sup>339)</sup>

을화는 ‘빱지’무당 대신 처음 시무굿, 열왕굿, 오구굿을 하였다.

이날 밤의 을화는 큰무당으로 이름난 빱지에서도 일찍이 보지 못했던 큰 성과를 올렸다. 그 쿵을 뽐듯한 빠른 말씨에도 그 한마디 한마디를 똑똑히 들을 수 있는 특이한 발음과, 그 물어날 듯한 특이한 목소리는 구경꾼들의 감탄을 사고도 남을 만했다. 특히 을화의 굿이 구경꾼들의 감동을 산 또 하나의 이유는 빠른 말씨와 느린 말씨를 대목에 따라 효과적으로 섞어 쓰는 데도 있었다. 재미나고 익살스러운 대목에 빠른 말씨를 쓰고, 슬프고 감격적인 대목엔 느린 말씨를 쓰는 재능을 그녀는 천부적으로 타고난 듯 했다.<sup>340)</sup>

무당 ‘을화’의 ‘마력’(魔力)있는 목소리는 와글거리던 군중의 소음을 일시에 삼켜버렸다. 사람들은 무당의 ‘굿’에 대하여 이렇게 생각하였다. “사람이 죽으면 그 혼이 저승으로 곧장 건너갈 수도 있고 그렇지 못한 경우도 있다고 믿는다. 그들은 하늘나라로 간다거나 극락세계로 간다는 것을 잘 모르기 때문에, 그런 것을 통틀어 저승으로 간다고 생각하는 것이다. 곧장 저승으로 건너가면 그것이 제대로 되는 일이요, 그렇지 못한 것은

---

339) 위의 책, pp.100-101.

340) 위의 책, p.105.



잘못된 것이라고 믿는다. 그런데 그 잘못된 경우라도 아주 소멸되는 것이 아니고, 그 혼이 그냥 남아서 이승과 저승 사이 그 중간에 맴돌며 가다가는 자기의 유가족, 혹은 남에게 범접해 온다고 믿는다. 이렇게 죽은 사람의 혼이 산 사람에게 범접하는 것을 가리켜 ‘귀신이 붙는다’ 혹은 ‘귀신이 들린다’고 말한다. 이렇게 귀신이 붙으면 그 사람은 병을 앓게 되고, 그 병은 약으로 고쳐지지 않는다. 여기서, 무당이 굿을 해서 죽은 사람의 혼(귀신)을 산 사람에게서 쫓아낸다. 오다가다 우연히 잠깐 걸린 귀신은 객귀 혹은 잡귀라 하여 간단한 푸닥거리로 몰아내면 그만이지만, 살았을 때의 연고로써 붙는 귀신은 푸닥거리로 다스리지 않고 오구 ‘굿’으로 그 혼백(귀신)을 저승으로 보내주어야 한다.”<sup>341)</sup>

김동리는 샤머니즘 소설 『을화』에서 상당한 편폭으로 한국 무(巫)의 근원과 그 형태를 자세히 소개하였다. 그 중에서도 가장 중요한 것은 무당들의 조상신을 다룬 ‘베리테기’였다.

베리테기 나와 주자 을화는 검은 보석같이 짙게 번쩍이는 두 눈으로 군중들을 한번 휘 돌아다본 뒤, 바른손이 쳐들어지는 것과 동시에 그 피부에 물어날 듯한 끈적끈적한 목소리가 다시 울리기 시작했다.

“베리테기 아바니는 오구 대왕님이시고  
베리테기 어마니는 오구 부인이신데  
혼인한 지 이태 삼 년이 지나도록 태기가 없십니더.  
…원수야 대수야 또 딸이올시더.”

오구 대왕의 딸아기(여덟 딸)하나를 낳을 때마다 무당 ‘을화’는 똑같은 사설과 몸짓을 되풀이했지만, 그때마다 청중들은 신기하기만 한 듯이 한숨을 짓거나 와아 하고 웃음을 터뜨리거나 했다.

김동리 소설 『을화』에서의 ‘베리테기’는 무려 320줄(行)이나 되는 서사시와도 같은 긴 노래이다.

---

341) 위의 책, p.180.

베리데기 베리데기 내 베리데기  
 천하를 다 줄까, 지하를 다 줄까  
 베리데기 말씀듣소  
 천하도 싫고 지하도 소용없소  
 베리데기 한 가지 소원이 있다면  
 배고픈 사람에 밥 많이 주고  
 옷 없는 사람에 옷 많이 주고  
 길 가다 노자 떨어진 사람에 노자 주고  
 이승에 한 많은 괴로운 혼백들  
 저승으로 건너가게 길 닦아주고  
 저승길 험하게 닦아주고  
 서방세계 길 열어주고  
 인도환생 길 열어주고  
 부디 저승 훨훨가소  
 오늘 여기 망제님은  
 원통히 생각 말고 절통히 생각 말고  
 해원축수 받고 노자 덤뵙 받아서  
 저승 훨훨 건너가소.<sup>342)</sup>

넓은 마당에 자욱이 모여 있는 사람들은 베리데기가 부모 앞에 나타났을 때부터 눈물을 흘리기 시작하여 나중에 약물을 구해 오고 부모를 살리고 다시 대면하는 대목에 와서는 수건으로 소매로 눈물을 닦지 않는 사람이 없었다.<sup>343)</sup>

이때 무당 ‘을화’의 딸 월희는 그 호화롭게 차려진 전물상(奠物桌)과 그 위에 드리워진 휘황한 오색 사초롱들을 흥미와 호기심에 찬 눈으로 살피고 있었을 뿐만 아니라, ‘을화’가 방울을 울리며 망자를 부르기 시작했을 때부터 어깨까지 조금씩 꿈틀거리는 듯해 보였다.<sup>344)</sup>

---

342) 위의 책, pp.193-194.

343) 위의 책, p.194.

344) 위의 책, p.177.

월희의 세습무로의 발전양상은 그녀의 오빠 영술의 시각으로 표현하였다.

영술이 놀란 것은 그 많은 구경꾼들이 하나도 빠짐없이 감동에 젖어 있는 일보다도, 월희가 이 모든 것을 알아듣는 듯한 몹시 흥미로운 얼굴로 지켜보고 있는 일이었다. “너, 저런 거 다 들었나?”

영술이 묻자, 월희는 이내 고개를 끄덕이고 나서 “베리데기 그럴란다.”했다. 그녀가 이렇게 분명한 발음으로 말한 적은 일찍이 없었던 것이다. “베리데기 어떻게 그럴라고?”

“눈에 보이는 것 같은데.”

월희는 이번에도 분명한 소리로 대답했다.<sup>345)</sup>

여기에서 무당 ‘을화’의 베리데기 오구굿이 영험을 보았음을 의미한다. 김동리는 무당 ‘을화’의 입을 빌어 아들 영술에게 한국 무당의 기원을 밝혔다.

사람이 죽으면 귀신이 되는 기라. 절에 스님들은 곧장 저승으로 가지마는 보통 인간들은 이승과 저승 중간에 있는 귀신 세계로 흔히 가는 기라. 더군다나 물에 빠져 죽거나 칼에 맞아 죽거나, 목을 매어 죽거나 홍진 마마를 하다가 죽거나 하는 사람들은 귀신 세계에서도 이승 바로 변두리에서 빙빙 돌고 있는 기라. 병을 앓다가 죽어도 이승에 너무 한이 많고 유감이 많으면 또 그렇게 되는 기라. 그런 귀신들은 살았을 때 인연을 따라 그 사람한테 불기도 하고, 그냥 아무나 골이 비고 몸이 허한 사람한테 불기도 하는데, 그렇게 되면 그 사람은 병이 나서 몸져눕기도 하고 정신이 오락가락 하기도 하고, 사업을 꺾 메박기도 하고, 집에 불을 내기도 하고 그러다가 죽는 기라. 그 명은 약으로 못 고치고 신자(神子)가 고치는데, 사람들은 그 신자를 무당이락 해서 온갖 천대를 다 하지마는 그건 모두 어리석은 것들이 신자가 뭔지 몰라서 그런 거고, 신자는 곧 신령님의 아들이자 딸이라.

---

345) 위의 책, p.194.

늑는 야수를 하느님의 아들이라 했지만, 보통 무당이라 하는 우리 신자가 신령님의 아들이라 하는 것과 같은 이치다.<sup>346)</sup>

중요한 대목은 무당 ‘을화’가 민족 신앙을 외면하는 아들 영술에게 차근차근 조리 있게 밝히는 부분이다.

나는 이날 이때까지 귀신이 붙어 죽게 된 사람, 살림을 망치게 된 사람을 고쳐 왔다. 오구나 푸닥거리를 해서 귀신을 그 사람한테서 떨어지게 해 주고 저승으로 천도시켜 주는 기라. 너도 생각해 보라. 제 명에 못 죽은 불쌍한 귀신들이 얼마나 억울하고 원통하면 이승 번두리에 빙빙 돌다가 산 사람한테 달라붙을노? 내가 오구나 푸닥거리를 해서 그런 귀신을 사람한테 떼내어 저승으로 보내주면 사람도 살아나게 되고 귀신도 제대로 풀려가는 기라. 죽어가는 사람을 살리는 거도 좋지마는, 길을 잃고 헤매는 귀신에게 길을 열어주어서 저승으로 훨훨 건너가게 해주는 게 얼마나 신기하고 고마운 일일노? 나는 이때까지 얼마나 많은 사람을 살리고 귀신을 저승으로 보내줬는지 다 꼽을 수가 없다. 나는 그럴 때마다 내 눈으로 똑똑히 본다. 귀신이 사람한테서 나와 저승으로 가는 걸 똑똑히 본다. 다른 사람들에게도 물어봐라. 내 푸닥거리에서 귀신이 안 떨어진 사람이 있는가. 또 내 오구에서 저승으로 천도 못시킨 귀신이 있는가꼬. 그런데 이 에미가 무슨 몸 쓸 짓을 했다 말고? 어째서 늑는 이 에미가 그렇게도 비위에 거슬리노? 나는 느가 야수라 하는 사람을 암만 좋게 봐줘도 우리 곁은 신자밖에 아이다. 그렇다면 어째서 먼 타국에서 온 옛날 신자만 제일이고 살아 있는 우리나라 신자는 외면해야 되노 말이다.<sup>347)</sup>

김동리의 샤머니즘 소설 「을화」에서 주목해야 할 것은 샤머니즘적인 신성의 표현 양상은 「무녀도」와 현저한 차이가 있다는 것이다. 김동리가 일제시기에 창작한 「무녀도」의 분위기는 쓸쓸하고 비극적인 색채가 농후하다. 무속과 기독교의 갈등도 첨예하여 아들 ‘육이’는 어머니 ‘모화’

---

346) 위의 책, p.227.

347) 위의 책, pp.228-229.

의 칼에 죽는다. 무당 ‘모화’는 ‘죽어도 죽은 것이 아닌’, ‘신적인’ 면이 강한 인물이다. 그러나 해방이후 김동리가 창작한 「을화」에서는 무속과 기독교의 대결은 긴장감이 완화되어 여유로움까지 보이고 있다. 무당 ‘을화’는 「무녀도」의 무당 ‘모화’보다 세속적인 면이 더 농후해졌고 무속에 대한 기원이라든가 여러 가지 ‘굿’에 대한 설명도 매우 상세해 졌으며 한국 무의 아름다움을 세인들에게 남김없이 과시하였다. 무당 ‘을화’의 주문에서 나타나는 조선의 금수강산에 대한 사랑과 만물의 풍요로움을 기원하는 것과 어른, 아이, 남자, 여자 모든 사람들의 행복을 비는 것도 김동리의 민족적 자부심을 나타냈다고 할 수 있다.

선충원의 소설에서 가장 주목해야 할 점은 한국 무당의 ‘굿’과 비슷한 나제(儺祭)의 ‘도나’(跳儺)이다. 선충원의 샤머니즘 소설에서 무(巫)와 나(儺)의 표현은 산재(散在)의 형식으로 거의 모든 인물<sup>348)</sup>, 사건, 풍속에 내재되어 있지만 집중적으로 표현한 장면은 「샤먼의 사랑」(1929)과 「펑쯔」(1932)에서 나타난다.<sup>349)</sup>

도나는 역사가 오래된 중국 남방의 무속의례이다. 문헌기록에서 나(儺), 나의(儺儀), 나례(儺禮), 나제(儺祭)등 명칭을 쓰고 있다. 도나는 악기와 병마를 쫓아내거나 신들에게 감사하기 위해서 무사(巫師)가 가면(假面)을 쓰고 추는 춤과 연극을 중심으로 이루어진 무속의례이다.

「샤먼의 사랑」과 「펑쯔」이 두 소설에서 ‘나제’(儺祭)의식은 무사등장, 신을 맞음(迎神), 제물 바침, 기복, 송신(送神) 등의 절차로 진행됨을 알 수 있다.

348) 선충원의 소설 속 등장인물의 이름에 나(儺) 자를 많이 사용하고 있다. 「변성(邊城)」에서 취취(翠翠)를 사모하는 순순(順順)의 둘째 아들 이름은 뉘쑤(儺送)이고 「월하소경(月下小景)」의 남자 주인공의 이름은 뉘유(儺右)이다. 「산귀(山鬼)」에서도 뉘파(儺巴)라는 이름이 나타난다.

349) 선충원은 소설 「샤먼의 사랑(神巫之愛)」(1929)에서 무사(巫師)를 신무(神巫)로 격상하였다. 소설 「펑쯔(鳳子)」(1932)는 1937년 7월 일제(日帝)가 ‘7·7사변’을 일으켜 중국을 침략할 때 다시 개작하였는데, 이때 ‘신의 재현’(神之再現)을 제10장으로 보충해 넣었다. 이 두 샤머니즘 소설의 창작시기를 고려해 보면 전자는 도시의 ‘문명인’들에 대한 비판이고, 후자는 생명력이 강한 신의 재탄생으로 위기 속의 민족을 구하려는 염원을 파악할 수 있다.

도나(跳儺)는 마을의 큰 잔치로서 남녀노소 모든 사람들을 총동원한다.

저녁을 먹은 후 두 사람이 황거우충(黃狗沖)을 지나 마을 앞 큰 소나무 아래에 도착했을 때는 이미 황혼녘이 가까워 오고 있었다.…준비된 것은 토지신 제사였다.<sup>350)</sup>

마을 앞에 있는 밭을 깨끗이 쓸어 놓고 많은 사람들이 신령에게 바치는 제사의식을 준비하고 있는 것이 보인다. 어떤 사람은 하얀 석회로 사방에 경계선을 긋고 있었으며, 어떤 사람은 죽간을 묶어 돛형의 대나무 문에 세웠다. 또 어떤 사람은 오곡이 가득 담긴 광주리를 갖다 놓았다.…근처 큰 벚꽃더미 위에는 사람들로 가득했다.<sup>351)</sup>

위 대목은 「평쓰」에서 제사를 치르기 위해 준비하는 광경을 보여준다. 아무것도 없는 평지의 밭과 큰 벚꽃더미는 추수가 끝난 뒤의 광경이다. 그리고 황혼부터 시작한 다는 것을 알 수 있다.

도나(跳儺)를 거행하는 의식이 자세히 묘사되어 있는 「샤먼의 사랑」과 「평쓰」에서는 무사가 처음 등장 할 때의 장면이 매우 흡사하다.

신무(神巫)가 등장했다. 머리에 빨간 두건을 두른 그의 두 눈썹이 위로 곧추 세워져 있었다. 두 뺨과 미간에는 닭의 피를 발랐고 수놓은 붉은 색 옷에는 노란종이에 주홍색으로 용과 호랑이가 그려져 있는 부적이 붙어 있었다. 손에는 구리로 된 삼지창과 은을 아로새긴 우각(牛角)을 들고 있었다.…그는 신발도 양말도 신지 않았다. 잠시 후 맨발로 온통 빨갭게 달아 오른 쟁기를 밟기 위해서이다.<sup>352)</sup>

무사는 피같이 붉은 두루마기로 바뀌 입고 푸른색의 신발을 신고 손에는 구리칼과 우각(牛角), 그리고 여러 색깔의 비단으로 만든 법기(法器)를 들

---

350) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文文集』(4권), 花城出版社, 1982, p.382.

351) 위의 책, p.382.

352) 沈從文, 「神巫之愛」, 『沈從文文集』(8권), 花城出版社, 1982, p.251.

고 있었다.<sup>353)</sup>

무사는 신령을 맞이할 때 두 명의 조수를 두고 진행한다. 많은 신령들이 여러 곳에서 참가하러 오기 때문에 두 명의 조수는 각자 수놓은 짧은 옷으로 갈아입는다. 이는 하늘의 구름을 상징하는데, 무대에서 가볍고 아름다운 여러 가지 자세로 처음부터 끝까지 재주넘기를 하는 것은 신이 나타날 때의 다채롭고 상서(祥瑞)로운 구름의 이동을 나타낸다. 두 조수는 목청을 가다듬고 노래를 불러 신령을 즐겁게 해주며 여러 신령의 이름을 말할 뿐만 아니라 여러 명산과 명승지를 노래하고 그것의 좋은 점을 칭송한다. 그러나 모든 좋은 점들도 이곳 사람들의 신에 대한 친근함과 경애에는 미치지 못한다고 말하는 것으로 끝맺는다.

상시의 무당들이 도나를 할 때 가무(歌舞)는 아주 중요한 역할을 한다. 「샤먼의 사랑」에서 무사가 신령의 강림을 구할 때 부르는 노래는 아래와 같다.

위대한 신이시여, 위대한 신이시여, 눈을 떠 우리들을 보소서.  
당신들은 성실하며 젊고 질병도 없다네,  
당신들의 어르신들은 술도 잘 마시고, 일도 잘 하고, 잠도 잘 잔다네.  
당신들의 아이들은 잘 자라고 추위와 배고픔도 견딜 줄 아네.  
당신들의 소는 밭을 갈 줄 알고 산양(山羊)은 새끼를 낳을 수 있으며  
닭과 오리는 알을 낳을 수도 있다네.  
당신들의 여인들은 자식을 기를 수 있으며 노래도 할 수 있고  
그녀가 좋아하는 연인을 찾을 수도 있다네.  
...

복록(福祿)이 끊이지 않는 것은 신령님의 은혜이고  
부드러운 바람과 보슬비는 신령님의 호의로세.  
맛 좋은 술과 좋은 밥을 차려 놓고,  
살찐 돼지와 양도 불 위에 굽고 있네.

---

353) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文文集』(4권), 花城出版社, 1982, p.383.

...

천천히 먹고, 천천히 마시세.

달빛 밝고 바람 시원하니 강을 건느기에 좋구려!

취하면 손 붙잡고 함께 돌아가세,

내 그대 위해 다시 노래하리! 354)

위의 노래는 무사가 신을 맞이할 때 부르는 노래다. 이런 내용은 모화와 을화의 곳에서 노래하는 것과 매우 비슷하다. 그리고 이 노래는 선충원의 중편소설 「변성(邊城)」에서도 나타난다.

노래와 춤은 ‘도나’ 과정을 일관한다.

무사는 제사의 복장을 갖춰 입고 등장하였다. 처음에는 우각(牛角)을 붙였다. 바람과 비를 부르고 귀신을 즐겁게 하기 위해 부는 무늬가 조각되어 있는 우각(牛角)의 소리는 처량했지만 힘차게 들판에 울려 퍼졌으며 하늘에도 전해졌다. 느리면서도 엄숙한 자세로 제단을 향하여 무릎을 꿇고 옆드려 절을 하고는 춤을 추었다. 또 낮고 그윽한 노래로 웅장한 북소리에 호응했다. 춤을 추면서 노래했다. ...세 가지 삼입곡이 끝난 후 무사는 다시 붉은 색 범복으로 갈아입고 등장하여 제물과 술을 바치며 주인과 참가한 마을 사람들을 위하여 신에게 복을 빌었다. 쌀로 만든 떡은 은을 상징하고 좁쌀로 만든 떡은 금을 상징하는데 이것들을 모든 참가자에게 나눠주었다. 모두들 “금과 은이 창고에 가득하게 하시고 땅의 힘이 가득하게 하시며 소와 양이 번성하게 하소서.”라며 주인을 축원해주었다. 355)

신무는 등장하자마자 박자에 맞춰 춤을 추었으며 슬피 우는 어조로 신을 즐겁게 하는 노래를 불렀다. ...맨 마지막에는 신을 배웅하는 노래를 부른다. 모두들 한 바퀴 둘러서서 신무를 중간에 둘러싸고 뗏집을 묶어 만든 푸른 얼굴의 귀신을 불 속에 던져 태우고는 북과 징을 치며 모두 합창을 하였다. 356)

354) 沈從文, 「邊城」, 『沈從文全集』(9권), 北岳文藝出版社, 2002, pp.378-379.

355) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文文集』(4권), 花城出版社, 1982, pp.383-385.



빙 둘러서서 역귀를 몰아내는 춤을 보고 있는 사람은 이, 삼백 명 정도 되었다. 아이들이 오분의 일을 차지했으며 여자와 성년 남자들이 각각 오분의 이를 차지했다. 그들은 함께 제단 옆에 동그랗게 둘러 있었다. 노래를 잘 하는 아이들은 곡조와 운에 따라 신무의 노래를 도와주었다.<sup>357)</sup>

‘도나’는 주로 밤에 진행하였다.

법사(法事)가 끝난 후의 휴식시간은 비교적 길었다. 시간은 이미 밤을 지났다.…노래 소리가 그치고 불은 반은 꺼져 있었다. 달은 이미 지고 차가운 이슬이 내려앉았다. <sup>358)</sup>

신령을 하늘 위로 돌려보냈을 때 날은 이미 희미하게 밝아 왔으며 이 제사의식도 끝이 났다.<sup>359)</sup>

황혼녘에 시작된 ‘도나’는 밤새도록 진행되었는데 하얗게 날이 셀 때까지 지속되었다. 원시종교나 무술로서 진행되는 제사의식 등이 신비성을 지니고 있는 것은 주로 밤에 거행되기 때문이다. 옛날 사람들은 어둠을 두려워하고 광명을 추구하였으며 밝고 환한 것은 아름다운 것으로, 어둡고 흐린 것은 추한 것으로 여겼다. 그러나 귀신이나 신령은 모두 밤에 활동하는 것을 좋아한다. 생명은 광명이고 죽음은 암흑이기 때문이다.<sup>360)</sup>

이렇게 좋은 밤, 바람은 차지 않았으며 하늘엔 별이 가득했다. 이러한 날씨는 젊은이들이 동굴 속에서 밀회의 약속을 하기에 알맞으며, 마음에 품고 있던 여자에게 장난스런 행동을 마음대로 하기에 알맞으며, 나른하게 꿈을 꾸기에도 알맞다.<sup>361)</sup>

---

356) 沈從文, 「神巫之愛」, 『沈從文文集』(8권), 花城出版社, 1982, p.251, p.261.

357) 위의 책, p.251.

358) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文文集』(4권), 花城出版社, 1982, p.382.

359) 沈從文, 「神巫之愛」, 『沈從文文集』(8권), 花城出版社, 1982 p.251.

360) 蕭兵著, 『楚辭的文化破譯』, 湖北人民出版社, 1997, p.527.

「샤먼의 사랑」은 제사의식의 일부분을 치른 후 신비롭고 아름다운 자연환경을 묘사하여 청년남녀들이 사랑을 나누는 장소를 암시하고 있다. 신과 신의 연애, 신과 인간의 연애, 인간과 인간의 연애는 모두 이러한 종합적인 축제분위기 속에서 진행되고 있다.

신령을 즐겁게 하는 ‘도나’에서 연극도 등장한다. 연극의 처음 단락은 애정희극이다.…두 번째 단락은 작은 가극으로, 먼저 약속된 세 쌍의 남녀가 참가한다. 남자는 이구동성으로 노래를 불러 여자에게 사모의 정을 은근하게 나타낸다. 여자는 도망가고 거절하지만, 또 남자를 유혹하여 완전히 절망에 빠지지 않도록 한다.<sup>362)</sup>

이와 같이 엄숙한 제사의식 말고도 따로 연극이나 가극을 하여 신령을 즐겁게 하고자 하였는데 그 내용 역시 사랑과 연관성이 있는 것이며 실제 이러한 제사의식을 통하여 젊은 남녀는 서로 사랑하는 상대를 찾곤 했다. 이 외에도 제사의식을 집행하는 가운데 무사와 여자가 서로 사랑을 하게 되는 장면도 등장한다.

상시에서 ‘도나’를 할 때는 청년남녀들의 사랑을 나누는 절호의 기회이다. 무사들의 노래가사도 사랑의 노래가 대부분이다. 무사들을 모두 가장 우수한 가수들이다.

초(楚)지방 무풍의 다른 중요한 특징은 무격(巫覡)들이 강신(降神)의 형식으로 사람과 귀신이 서로 왕래하며 서로 사랑을 나누는 것이다. 이런 풍속은 ‘구자’(求子)풍속과도 연관이 있다. 상시의 민간 신앙에서는 오직 신 또는 무사들과 연애를 해야만 자손을 낳을 수 있다고 생각한다. 선충원은 사랑과 정욕(情欲)을 인류생명력의 지표라고 생각하였다. 그의 소설 속 인물들이 사랑과 정욕에 대하여 늘 규칙을 초월하거나 윤리를 뛰어넘는 행위를 서슴없이 하는 이유도 여기에 있다고 하겠다. 왜냐하면 인간과 신이 서로 사랑하는 것이 바로 상시의 이상적인 자연형태이며 정

361) 沈從文, 「神巫之愛」, 『沈從文文集』(9권), 花城出版社, 1982, p.380.

362) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文文集』(4권), 花城出版社, 1982, pp.384-385.

육의 최대 방출만이 생명의 요람이라고 생각하였기 때문이다.

위 작품들에서 작가가 그려낸 무사들은 모두 신성을 구비한 건장하고 완벽한 인격을 지닌 무지개처럼 찬란한 인물들이다. 신성이 있는 생명은 바로 무지개처럼 완미한 것이고, 「샤먼의 사랑」에서 처음 등장하는 신무는 신의 화신이며 세속을 초월하였음을 상징한다. 선충원은 「핑즈」에서 한 여행자의 입을 빌어 이런 현상에 대하여 극찬하였다.

철학적인 관념상, ‘신’이라는 것은 인생에서는 비록 의의가 있지만 그것은 이미 과거의 사실이고 도시문명에서는 지위가 낮아서 필요하지도 또 존재할 수도 없다고 생각했습니다. 도시에서 그것은 의외로 허위의 상징이자 인간의 우매함을 비호하고 인간의 잔인함을 덮어 주며 더욱이 그로부터 인간의 추악함이 증가된다고 합니다. 그러나 방금 그 제사의식을 보니 비로소 신이 존재하고 있음을 깨달았습니다. 여전히 옛날처럼 말이죠. …나는 지금 당신의 입에서 신이 떠나지 않는 이유를 잘 알 것 같습니다. 일리가 있어요. 왜 이천 년 전에 굴원이 이렇게 아름답고 신비한 시가를 써낼 수 있었는지도 잘 알 것 같습니다!<sup>363)</sup>

선충원은 상시는 신이 아직 해체되지 않은 신성한 곳으로 이러한 문화가 이곳의 중요한 특징임을 강조하고 있다. ‘신성’의 존재는 인성과 인생 존재형식의 자연성을 기초로 한 것으로 신이 이미 해체되어 버린 도시문화와 엄격히 구분되는 것이다.

### 3. 신-자연-인간의 합일: 깨달음의 경지(‘究竟’)와 ‘범신론’(汎神論)

김동리는 자신의 문학관을 ‘구경적(究竟的) 삶의 형식’으로 규정하였

---

363) 위의 책, p.387.

다.

무당을 소재로 한 소설은 김동리 문학의 핵심을 이루고 있고 이런 소재의 소설들의 특징을 잘 나타내는 것은 ‘구경적인 삶의 형식’을 보여 주는 인물상이다. 「무녀도」를 여러 번 개작하여 「을화」에 이르기까지 한민족 고유의 신관, 현세관, 미래관에 대한 탐구를 지속적으로 한 원인도 여기에 있다.

김동리는 1940년에 ‘구경적 삶의 형식’에 대하여 ‘한 있는 인간이 한 없는 자연에 융화되는 것이다.’라고 하였다.<sup>364)</sup> 김병욱도 「영원회귀의 문학」에서 김동리의 작가의식을 ‘참담한 역사적 현실에서 영원한 시간 속으로 회귀하려는 인간실존의 갈등’이라고 규정하고 「늪」, 「황토기」, 「달」, 「무녀도」, 「등신불」 등의 작품을 대상으로 하여 김동리의 작품의 성격이 유한한 현실적 존재인 인간이 무한한 우주적 자연 질서로의 융화를 위한 제의적 행위임을 밝혀내고 있다.

김동리는 「무녀도」의 무당 모화에 대하여 ‘을동’과 ‘자연’으로 설명하고 있다.

그녀의 음성은 어제보다도 더 구슬뿔고 몸뚱이는 뼈도 살도 없는 을동으로 화한 듯 너울거렸고…취한 양, 얼이 빠진 양 구경하는 여인들의 숨결은 모화의 쾌자 자락만 따라 오르내렸다. 모화의 쾌자 자락은 모화의 숨결을 따라 나부끼는 듯했고, 모화의 숨결은 한 많은 김씨 부인의 혼령을 받아 청승에 자지러진 채, 비밀을 품고 조용히 굽이 돌아 흐르는 강물(예기소의)과 함께 자리를 옮겨가는 하늘의 별들을 삼킨 듯했다.<sup>365)</sup>

자연에 귀의함이란 과연 무슨 뜻일까. 굿과 춤 그리고 시나위 가락으로 이 사정이 설명된다. ‘선’ 이념의 을동화로서의 시나위 가락에 모화가 춤추며 노래 부른다 함은 그의 전생명이 시나위가락이라는 이름의 을동으로 화합이며 그것의 을동화란 곧 자연의 을동으로 귀일함이다. 자연의 을동화에

364) 김동리, 「신세대의 정신」, 『문장』, 1940.5, p.96.

365) 김동리, 「무녀도」, 『김동리문학전집』(2권), 계간문학, 2013, p.38.

귀일되는 것이 바로 천지간의 유한한 존재인 인간의 무한을 향한 이념이고  
'구경적 삶의 형식'이다.<sup>366)</sup>

김동리는 모화의 춤을 물아일체(物我一體)된 호흡으로 설명하였다.  
『무녀도』의 공간은 자연과 인간과 귀신이 감응하는 통일된 공간이다.

(모화는)어린애를 보고도 부들부들 떨며 두려워했다. 때로는 개나 돼지  
에게도 아양을 부렸다. 그녀의 눈에는 때때로 모든 것이 귀신으로만 비친  
다는 것이었다. 그것은 사람뿐 아니라, 돼지, 고양이, 개구리, 지렁이, 고  
기, 나비, 감나무, 살구나무, 부지깽이, 향아리, 섬돌, 짚신, 대추나무 가  
시, 제비, 구름, 바람, 불, 밥, 연, 바가지, 다래끼, 술, 숟가락, 호롱불…  
이러한 모든 것이 그녀와 서로 보고, 부르고, 발하고, 미워하고, 시기하고,  
성내고 할 수 있는 이웃 사람같이 생각되곤 했다. 그리하여 그 모든 것을  
'님'이라 불렀다.<sup>367)</sup>

“서로 보고, 부르고, 말한다.”는 자연과 인간의 감응은 “모화”가 접촉하  
는 모든 공간의 사물을 영적인 생명체로서 신성화된다. 『을화』에서도 작  
가의 이러한 이념이 재확인 된다.

천상이라 천상대신  
지하에는 지하대신  
산에는 산신, 물에는 용신  
이리가도 신령님네  
저리가도 신령님네  
머리 검하 우리 인생  
나고 죽고 살아가고  
모두가 신령님네 그늘이옵시더.<sup>368)</sup>

---

366) 김동리, 「문학하는 것에 대한 사고(私考)」, 『김동리문학전집』(32권), 계간문학, 2013, p.88.

367) 김동리, 「무녀도」, 『김동리문학전집』(2권), 계간문학, 2013, pp.16-17.

368) 위의 책, p.235.

우리가 살고 있는 천지 또는 우주는 살아 있는 것이다. 우리가 생각하고 행동하고 말하는 것처럼 땅 위에는 꽃이 피고, 물이 흐르고, 새가 우짖고 하늘에는 해가 빛나고, 별들이 돌아가고, 구름이 흐르고, 우레, 천둥, 번개가 울부짖고 하는 것이다…우리는 사람이 천지(우주)속에서 생겨났다는 사실을 의심할 수 없다. 따라서 천지가 가진 생명의 리듬과 사람 속에 있는 생명의 리듬이 같은 원천에 속한다고 볼 수밖에 없다. 따라서 사람이나 동물이나 산천초목이나 또는 해와 달이 나가 다 각각 나름대로의 리듬을 보유하고 있지만, 동시에 그것은 같은 리듬의 원천에 통하고 있다고 볼 수 있게 된다.<sup>369)</sup>

김동리의 이러한 생각은 다른 작품에서도 볼 수 있다.

김동리의 소설 「달」은 자연과 인간의 융합이라는 이상을 뚜렷하게 나타낸 작품이라 할 수 있다. 「달」에서 달이는 단순히 무당의 아들이 아니라 자연의 한 생명체로서 무속 세계의 인물이다. 그의 탄생과정은 매우 신비롭다.

(무당 모랭이)의 몸에는 시원하 강물이 흘러들기 시작하였던 것이었다. 보름 지난 둥근 달이, 시작도 끝도 없는 긴 강물처럼 여자의 온몸에 흘러드는 것이었다. 끝없는 강물이 자꾸 흘러내려 나중엔 달이 실낱같이 흘러내리고 가늘어지고 있었다. 그 실낱같은 달마저 흘러내리고 강물이 다하였을 때 여자의 배와 가슴속엔 이미 그 달고 시원한 강물로 가득 차 있었던 것이었다.…아아, 신령님께서 나에게 달님을 점지하셨다. 모랭이는 혼자 속으로 굳게 믿었다.<sup>370)</sup>

‘달이’ 하늘의 달에게 이끌리는 것은 존재의 근원이자 고향의 의미를 담고 있기 때문에 이 근원의 세계로 돌아가기 위해 ‘달이’는 강물에 몸을 던졌다. 이 과정을 살펴보면 아래와 같다.

369) 김동리, 「리듬의 철학」, 『생각이 흐르는 강물』, 갑인, 1985, pp.330-331.

370) 김동리, 「달」, 『김동리문학전집』(2권), 계간문학, 2013, p.106.

마을에는 골목마다 살구꽃이 허영게 피어 있고, 하늘에는 초여드레 새하얀 조각달이 걸려 있었다. 달이는 하늘의 달이 아주 기울 때까지 혼자서 휘휘 붓둑에 오르내리고 있었다. 솔솔 부는 저녁 바람은 찔레꽃 향기를 풍겨 오고 언덕 위 어두운 숲 속에서는 비드득 비드득 하고 밤새 우는 소리가 들려왔다. 그때 물속에 비친 달 그림자를 들여다보던 순간, 달이는 우연히 가슴이 찌르르 아픔을 깨닫게 되었다. 이튿날도 사흘째도 마찬가지였다. 상현달이 하현으로 이울 때까지 그는 하늘에 달이 걸린 밤이면 언제나 강가에 나와 있게 되었다. ...열아흐레 스무날 즈음하여 하늘의 달이 이울기 시작하면 그의 가슴은 그지없이 어둡고 쓸쓸하였다. 스무사흘, 나흘 즈음에 밤도 이숙하여 동쪽 하늘 끝에 떠오르는 그믐달을 바라볼 때엔 자기 자신이 임종이나 하는 것처럼 숨이 가쁘고 가슴이 답답했다. 한 달에도 달을 못보는 한 열흘 동안, 그는 동면하는 파충류처럼 방 한구석에 이불을 뒤싹 채 낮이고 밤이고 잠으로만 세월을 보내는 것이었다. 그리하여 초사흘 초나흘째부터 다시 서쪽 하늘가에 실낱같은 초승달이 비치기 시작하면 날로 더 차 가는 달의 얼굴과 함께 그의 가슴은 차츰 부풀어 오르며 숨결도 높아지는 것이었다. 이리하여 초아흐레에서 열아흐레까지 한 열흘 동안이 그에게 있어서는 행복의 절정인 듯했다. ...열이레 달이 하늘 한가운데 나와 있을 때였다. ...강물위에는 달이가 작은 배 위에서 조용히 노를 젓고 있었다. 그의 얼굴은 달빛에 반사되어 거울같이 희고 둥글며 아름다워 보였다. 그는 빙글빙글 웃는 얼굴로 물속에 비친 달을 들여다보며 무어라 중얼중얼 혼자서 중얼거리고 있었다. 흡사 누구와 무슨 정다운 이야기를 나누고 있는 듯 그의 얼굴은 어떤 즐거움에 빛나고 있었다. ...달이는 물을 들여다보고 무엇을 묻고 있는 모양이었다. 오냐, 하고 고개를 끄덕끄덕하는 것이었다. 바로 그러한 순간이었다. 달이는 배에서 물속으로 떨어지고 있는 것이었다.<sup>371)</sup>

여기에 대해 김동리는 생명의 근원과 결부시켜 설명하였다.

달이라고 불리우는 주인공의 ‘혼’이 물에서 얻어졌다. 생이 물에서 왔다.

---

371) 위의 책, pp.112-117.

물이 주인공의 생명의 근원(고향)을 의미한다. 낭이가 수국에서 왔다는 것과 통한다.···「달」에서는 자기 어머니가 숲속에서 남자 무당과의 사이에 잉태했는데 꿈에 태몽이 달이다. 그래서 이름을 달이라 했다. 자기도 모르게 어딘지 달이 자기 자신의 혼과 같고 고향 같아서 달을 떠나지 못하고 있으니까.<sup>372)</sup>

달의 정기를 타고난 달이는 필연적으로 달과 동일화되는 과정을 거칠 수밖에 없고, 결국 육체적 죽음을 통해 자연의 달로 돌아가는 결말을 맺게 되는데 이러한 신비롭고 몽환적인 설정은 자연과 인간이 상호 분리된 존재가 아니라 상호 유기적으로 연결되어 있다는 유기체적, 순환적 세계관을 기반으로 하고 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 삶과 죽음 모두 끊임없이 반복되는 '역동적인 연쇄'에 불과하며, 물리적 형태변화에 불과하다. 그러므로 김동리 소설들이 보여주는 다양한 양상의 '죽음'은 단순한 물리적(육체적) 죽음에 그치지 않고, 강한 생명력과 재생에 대한 가능성을 담보하게 된다.<sup>373)</sup>

무당 '모랭이'는 하늘의 달에서 '달이'의 얼굴을 발견한다.

두 사람도 손에서 갈퀴와 노를 놓아 버리고, 무당이 손을 들어 가리키는 쪽을 얼빠진 사람들처럼 멍하니 바라보았다. 그 바다같이 깊고 어두운 수풀 위에 주름살 한 가닥 없이 활짝 피인 달의 얼굴은 과연 떠올라 있는 것이었다. 세 사람은 물속의 달을 아주 잊은 것처럼 하늘의 달만 쳐다보고 있었다.<sup>374)</sup>

엘리아데는 달이 종교적 인간에게 계시하는 것은 죽음이 삶과 불가분으로 영겨있다는 사실뿐만 아니라 죽음이란 끝이 아니며 항상 새로운 탄생이 뒤따른다는 사실을 암시하며, “달은 우주적 생성에 종교적 가치를

---

372) 김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996, p.95.

373) 김예림, 「1930년대 후반 몰락/재생의 서사와 미의식 연구」, 연세대 박사학위논문, 2002.

374) 김동리, 「달」, 『김동리문학전집』(14권), 계간문학, 2013, p.120.



부여하며 인간을 죽음과 화해시킨다.”고 하였다.<sup>375)</sup>

근대적 합리성으로 이해할 수 없는 주술성과 무의식(巫意識)은 김동리 소설이 시대성을 초월하여 인간의 보편성을 드러낼 수 있는 소재이자 방법으로 볼 수 있다.

무속의 세계에서는 삶과 죽음을 한 인생으로 본다. 마치 밤과 낮이 하루이듯이 이승과 저승도 한 인생이라는 생각이다. 유물론자들 특히 현상계만 볼 줄 아는 근대주의자들은 이승만 알지 저승을 모르기 때문에 이승과 저승이 하나로 되어 있는 세계가 인생인 것을 모르고 있다. 삶과 죽음의 문제를 특히 종교적 측면에서 볼 때 샤머니즘의 종교의식은 영적 세계인식에 있어 매우 인간적이다. 그러므로 무너는 사자와 생자를 똑같이 구원하고자 한다.

김동리의 샤머니즘 소설의 주인공들은 죽어도 죽은 것이 아니다. 죽어서 자연으로 돌아가기 때문이다. 무속 세계가 세속적 현실에 의해 무참히 몰락해도 그것은 형태적인 몰락일 뿐이다. 무속인에게는 삶과 죽음이 하나이고 인간과 자연이 하나이므로 몰락이나 패배나 절망이 없다. 무속이 갖는 이러한 역설의 진리, 이것이 곧 김동리가 무속을 인식하는 태도이다.

인류는 그가 가진 무한무궁예의 의욕적 결실인 신명을 찾게 되는 것이다. 「신명을 찾는다」는 말이 거북하면 자아 속에서 천지의 분신을 발견하려 한다고 해도 좋은 것이다. 이 말을 좀 더 부연하면, 우리는 한 사람씩 한 사람씩 천지에 태어나 한 사람씩 한 사람씩 천지 사이에 사라지고 있다는 사실을 통하여, 적어도 우리와 천지 사이엔 떠날래야 떠날 수 없는 유기적 관련이 있다는 것과 이 「유기적 관련」에 관한 한 우리들에게 공통된 운명이 부여되어 있다는 것을 발견하게 되는 것이다. 우리는 우리들에게 부여된 우리의 공통된 운명을 발견하고 이것의 전개에 지향하지 않으면 안 된다. 우리가 이 사실을 수행하지 않는 한 우리는 영원히 천지의 파편에 그칠 따름이요, 우리가 천지의 분신임을 체험할 수는 없는 것이며, 이 체험

---

375) 엘리아데, 『성과 속』, 학민사, 1983.p.140.

을 갖지 않는 한 우리의 생은 천지에 동화될 수 없기 때문이다. 그리고 우리는 우리에게 부여된 우리의 공통된 운명을 발견하고 이것의 타개에 노력하는 것, 이것이 곧 구경적 삶이라 부르며 또 문학하는 것이라 이르는 것이다. 왜 그러나 하면 이것만이 우리의 삶을 구경적으로 완수할 수 있는 길이기 때문이다.<sup>376)</sup>

김동리 소설에서 인물들이 ‘구경적 삶’을 얻는 시기는 현실 안에서 인간 의지를 실현해내는 때가 아니라 운명 혹은 자연과의 합일, 즉 죽음을 맞이할 때이다.

유종렬은 “그들의 죽음은 비극적이고 철저한 것이지만, 원시적 인물들의 강인한 생명력과 소박하면서도 강렬한 신앙의 추구에 의해, 또 그들이 입사적 시련을 거쳐 스스로 죽음을 선택하고 받아들임으로써, 비극을 벗어나 재생적이며 자연 회귀적 양상을 띤다. 이 공간 속에서의 죽음은 김동리 소설에 나타나는 죽음의 일반적 성격인 재생적 의미를 분명히 드러내며, 김동리의 문학적 신념인 「문학은 인간의 구경적 삶을 드러내는 것」이라는 점을 뚜렷이 보여주는 것이다.”<sup>377)</sup>고 하였다.

소설 「을화」의 결말을 보면 “그날 밤에도 을화의 집 처마 끝에 달린 종이 등에는 전날과 같은 희뿌연 불이 켜져 있었다.”<sup>378)</sup>고 하였다. “을화는 곳을 나갈 때나 또는 집에서 무슨 치성을 드리거나 고사를 지낼 때마다 언제나 저렇게 희부연 종이등을 처마 끝에 달곤 했던 것이다.”는 대목은 무속세상의 영원함과 ‘구경적인 삶’에 대하여 확신을 가지고 있다는 것을 또 한 번 증명하려는 의도로 풀이 될 수 있을 것이다.<sup>379)</sup>

선충원은 자연을 숭상하였고 자연과 인간은 물아일체(物我一體)의 존재임을 천명하였다.

---

376) 김동리, 「문학하는 것에 대한 사고(私考)」, 『김동리문학전집』(32권), 계간문학, 2013, p.88.

377) 유종렬, 「김동리 소설과 죽음의 모티브」, 『김동리』, 살림, 1996, p.189.

378) 김동리, 「을화」, 『김동리문학전집』(2권), 계간문학, 2013, p.251.

379) 위의 책, p.233.

취취(翠翠)는 바람과 햇볕 속에서 자라 피부가 까맣게 그을렸고, 푸른 산과 푸른 물만을 바라보고 자라서 눈동자는 수정처럼 맑았다. 자연이 그녀를 키우고 교육시킨 것이다. 그녀는 천진하고 활발하였고 어떤 때는 꼭 한 마리 작은 동물과 같았다. 그녀는 또한 귀여웠고 산속의 노루처럼 결코 잔인한 일을 생각해 본 적이 없었으며 수심에 잠기거나 화를 내는 적도 없었다. 어쩌다 나룻배 위에서 낚선 사람이 그녀에 대해 관심을 표하면 그녀는 곧 빛나는 눈동자로 그 낚선 사람을 쏘아보고서는 심산에 도망치는 흉내를 내다가도 그 사람이 나쁜 뜻이 없는 것을 안 후에는 여유롭게 물가에 서 노닐곤 하였다.<sup>380)</sup>

가을이 되자 모든 것이 성숙되어 나무 위에 매달려 있던 열매는 땅에 떨어지고 수확한 쌀은 창고로 들어가며, 닭은 알을 품고 있었다. 대자연은 이 대지의 일 년의 분망함을 장식하기 위하여 하늘에 더없이 화려한 빛깔을 그리고, 산골짜기의 시냇물을 맑게 하였으며 공기를 따뜻하고 향기롭게 하였다. 또한 곳곳에 국화로 장식하고, 초목의 가지와 잎 사이를 꽃구름과 같은 현란한 색으로 물들인다.<sup>381)</sup>

선충원의 샤머니즘 작품들은 상시의 원시적인 삶에 가까운 사람들의 일상생활을 담담하게 서술하고 있다. 일부 소설들의 각 장절은 선명한 이야기와 플롯도 없다. 독자들에게 펼쳐준 것은 오직 한 폭의 평화롭고 아름다운 자연풍경화이며 사람들은 자연의 이치에 순응하면서 건전한 삶을 살아가고 있다. 그가 그려낸 상시 사회는 자연계의 풀, 꽃과 나무, 그리고 일상용품들도 모두 신의 색채를 띠어 인간, 자연, 신은 삼위일체인 것이다. 선충원의 ‘자연’은 그의 생명과 분리할 수 없는 매우 중요한 개념이다. 왜냐하면 여기서 말하는 ‘자연’은 표면적으로는 인류사회와 구별되는 자연계이지만 정신적으로는 아무런 구속도 없는 자유자재의 생명 형태인 것이다. 즉 선충원이 한평생 지향하고 추구한 인생의 이상적인 경지(大境界)인 것이다.<sup>382)</sup>

380) 沈從文, 「邊城」, 『沈從文全集』(8권), 北岳文藝出版社, 2002, p.64.

381) 沈從文, 「月下小景」, 『沈從文全集』(9권), 北岳文藝出版社, 2002, p.227.

이런 사상은 한 북미원주민의 자연과 인간의 관계를 이해한 것과 일맥상통한 점이 있다. 미국 독립 200주년을 맞아 미국정부가 공개한 시애틀 추장의 편지가 있다. 이 속에는 야만인을 자처하는 한 북미원주민이 당대와 한 세기 후의 문명세계에 보내는 간곡한 호소가 담겨 있다.<sup>382)</sup>

어떻게 감히 하늘의 푸름과 땅의 따스함을 사고 팔 수 있습니까? 우리의 소유가 아닌 신선한 공기와 햇빛에 반짝이는 냇물을 당신들이 어떻게 돈으로 살 수 있다는 말입니까?

…아침 이슬에 반짝이는 솔잎 하나도, 냇물의 모래밭도, 뻑뻑한 숲의 이끼 더미도, 모든 언덕과 곤충들의 뒹뒹거리는 소리도 우리 종족의 경험에 따르면 성스러운 것입니다.

우리는 땅의 한 부분이고, 땅은 우리의 한 부분입니다. 향기로운 꽃들은 우리의 형제며, 사슴, 말, 커다란 독수리까지 모두 우리의 형제들입니다. 그리고 거친 바위산과 초원의 푸르름, 포니의 따스함, 그리고 인간은 모두 한가족입니다. 산과 들판을 반짝이며 흐르는 물은 우리에게는 그저 물이 아닙니다.

물속에는 훨씬 깊은 의미가 담겨 있습니다. 그것은 우리 조상들의 피입니다. 깊고 해맑은 호수는 우리 민족의 역사와 기억들을 되새겨줍니다. 강은 우리의 형제로서, 우리의 목을 적셔줍니다.…우리는 백인들이 우리들의 풍습을 이해하지 못한다는 것을 알고 있습니다. 당신들은 어머니인 땅과 형제인 하늘을 마치 보석이나 가족처럼 사고파는 것으로 여기고 있습니다. 하지만 그 욕심은 땅을 모두 삼켜버릴 것이고, 우리에게는 결국 사막만이 남을 것입니다.…도시의 소음은 우리의 귀를 모독하는 것 같습니다. 사람이 냇가에서 수다를 떠는 개구리들과, 달콤한 풀을 뜯는 염소의 소리를 듣지

---

382) 張新穎은 『沈從文精讀』에서 '5·4' 문학을 인간 문학이라고 표방하는 과정에서 많은 작가들이 발견한 '자아'는 진실된 것이 아니고 그것은 현대이념에서 태어난 '자아'이며 진실한 '내력'이 없고 진정한 '생명체적'이 결여된 '자아'라고 보고 있다. 그의 견해에 따르면 '5·4'문학에서는 인간을 세계의 중심으로 보고 있지만 선충원의 문학세계는 인간의 세계보다 더 큰 자연을 배경으로 하여 인간은 자연만물 중의 한 부분일 뿐이라고 보고 있다. 즉 중국전통 산수화에서의 인간형상-한 점과 같은 존재라고 파악하고 있다. 張新穎, 『沈從文精讀』, 復旦大學出版社, 2005, p.4.

383) 박호성, 『휴머니즘론』, 나남, 2007, p.246.

못한다면, 사는 것이 무슨 의미를 지니겠습니까?<sup>384)</sup>

이 북미원주민은 자연과 인간의 합일을 호소하였다. 인간은 자연의 일부이고 자연 그 자체다. 자연과 떨어진 문명인들은 문명화되는 수준과 속도만큼 순수한 빛을 상실할 것이다. 자연과 인간은 ‘생명공동체’라고 할 수 있다.<sup>385)</sup>

선충원은 자연을 신으로 보고 신과 자연은 합일체라고 생각하였다.

우리 이곳의 신은 저 기독교의 하나님처럼 완고하지 않습니다. 신의 의미는 우리에게 그저 자연일 따름입니다. 모든 생성의 현상은 사람에게 의해서가 아니라 그 신에 의한 것입니다. 그는 항상 합리적이고 관용적이며 아름답습니다.<sup>386)</sup>

「샤먼의 사랑(神巫之愛)」에서 신무<sup>387)</sup>는 오양(五羊)과 사냥을 할 때 일정한 의식을 통하여 먼저 자연신에게 양해를 구한다. “이곳의 관습으로 산중의 작은 짐승과 꿩을 사냥할 때는 꼭 산신에게 신고해야 한다. 신고를 해야만 얻고자하는 것을 쉽게 얻을 수 있기 때문이다.”

여기에서 선충원의 작품속의 자연은 영성(靈性)이 있는 것이며 인간은 자연에 대하여 성실한 태도, 경외의 마음을 가지고 있다. 이 작품에서 나타낸 신무의 형상을 통하여 신무의 신성과 인성은 서로 통하는 것이고 양자 사이에는 넘을 수 없는 장벽이 없다는 것을 알 수 있다. 이것은 역시 옛 초지역에 속한 상시의 소박한 사유를 나타낸다.

선충원의 샤머니즘 소설들에서는 신은 자연과 동일하다. 작품속의 자

---

384) 성염, 김석수, 문명숙 공저, 『인간이라는 심연: 철학적 인간학』, 철학과 현실사, 1998, pp.35-37.

385) 박호성, 『휴머니즘론』, 나남, 2007, pp.244-246.

386) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文全集』(7권), 北岳文藝出版社, 2002, p.123.

387) 선충원의 소설 「샤먼의 사랑」 이전의 작품들에서는 ‘샤먼’을 무(巫) 또는 무사(巫師)라고 부르는데, 이 소설에서는 무사를 신무(神巫)라고 하여 ‘무’(巫) 앞에 ‘신’(神)자를 부쳐 ‘귀’(鬼)보다도 ‘신’(神)쪽에 무게를 실었다. 상시의 ‘무’를 격상시키려는 의도가 보인다.

연만물은 인간과 평등할 뿐만 아니라 신의 경지까지 올라 있다. 「펑쯔」에서 신과 자연은 일체이고 신에 대한 찬미는 바로 자연에 대한 찬미이며 신무지애는 또 자연지애로 이해 할 수 있다.

변경 지역의 높은 산들은 장관을 이루고 조용히 서 있다. 인류는 모두 먼 옛날 정해진 질서를 따라 성장해 왔다. 햇빛은 모든 것을 따뜻하게 감싸고, 비와 눈은 모든 것을 덮는다. 이곳 사람들은 정직하고 삶에 만족하며, 영원토록 힘을 다하여 이웃 사람들을 도우며, 영원토록 서로 미소 짓는 것만 볼 따름이다. 이 신랄한 청년 남녀의 마음속에서는 모두 헤아릴 수 없는 열정과 지혜가 많아지고, 이 열정과 지혜는 사람들의 감정 표현을 비단처럼 아름답게, 물처럼 맑게 만든다. 사람들은 모두 소박한 생활 속에서 성장하고, 인류의 여러 고귀한 덕성이 결여되지 않았다.<sup>388)</sup>

「펑쯔(鳳子)」에서 이방인은 상시의 사람들의 삶과 무사의 ‘도나’ 의식을 보고, “비로소 신의 존재가 예전처럼 여전함을 알 수 있었다.”고 하였다. 그리고 그 원인은 “그것의 장엄함과 아름다움은 어떤 조건을 필요로 하는데, 이 조건은 바로 감정의 소박함, 관념의 단순함, 그리고 환경의 목가(牧歌)적이다. 신은 이러한 조건에 의지하여 탄생하며, 인생의 아름다움을 증가시킬 수 있다. 이러한 조건이 결여되면 신은 바로 멸망한다. 내가 방금 본 것은 어떤 신을 경배하고 신에게 감사드리는 것이 아니라, 완전히 형용할 수 없고 묘사하기 어려운 재미있는 희극의 한 장이다. 시와 희극 음악의 원천 역시 그것 자체이다. 소리와 색과 빛이 교차하여 구름 비단을 짜내면, 신은 그 전체에 존재한다. 그 빛 속으로부터 나는 분명히 당신들의 신을 보았다.”고 하였다.

「펑쯔(鳳子)」에서 ‘신’이란 단어는 수십 번 나오는데, ‘신’은 여러 의미를 가지고 있다.

첫째, 신은 곧 자연이다. 선충원의 작품 속에서 신을 자연과 동일시하

---

388) 沈從文, 「鳳子」, 『沈從文全集』(7권), 北岳文藝出版社, 2002, p.138.

여 자연은 지고지상(至高至上)의 위치에 있다. “석양의 금빛은 한 이교도(異教徒)도 하느님을 연상하지 않을 수 없게 한다. 모든 것은 그렇게 자연스럽고…균형적이고, 조화롭고, 통일되어 있다. 이것은 누구의 힘인가?…그렇다. 이것은 자연의 힘이다. 그러나 이 놀라운 자연의 힘을 ‘신’자 외에는 그 어떤 단어로도 해석할 수 없을 것이다.”<sup>389)</sup> 여기서 말하는 하느님과 ‘신’은 모두 자연을 지칭하는 것이다. 작가는 이런 자연의 신비함은 인간을 아름다움과 영원한 경지로 비상(飛翔)할 수 있는 힘이라고 천명하고 있다.

둘째, 신은 소박, 선량함과 사랑을 상징한다. 「펑쯔(鳳子)」에서 총야(總爺)는 도시인과 과학과 자연신의 문제를 토론할 때 ‘과학의 발달로 신이 소멸’되는 것을 근심할 필요가 없다고 하였다. 그는 “신이 인간의 감정에서 차지하고 있는 위치는 자연을 지배하는 것 외에는 정직, 성실과 사랑이다. 과학의 중요성은 진실에 있는데 그것은 바로 신성에서 나온 유산이며 과학이 아무리 발달하여도 정직과 사랑을 버릴 수 없을 것이다. 그러므로 우리의 신은 영원히 없어질 수 없는 것이다.”<sup>390)</sup>고 하였다. 인성의 선량함과 사랑은 신성함의 중요한 표현이기 때문이다. 선충원이 상시 세계에서 그려낸 것은 아직 현대문명에 의하여 오염되지 않은 인생형식이다. 이런 이상적인 인생형식은 바로 인성의 선량함과 사랑이다.

셋째, 신은 아름다움의 상징이다. 선충원은 추악한 것을 묘사하기 싫다고 하였다. 그는 자연만물과 인간의 아름다움은 모든 인간들이 감상과 경탄을 할 수 있을 뿐만 아니라 생명의 영원함을 추구하는 형식이며 거기에 삶의 진정한 의미가 있다고 생각하였다.

선충원은 사랑과 아름다움에 대한 추구는 생명의 진정한 의미를 실현할 수 있고 금전과 권세에 날로 부패하고 퇴화되어 가고 있는 민족을 재건하여 다시 부활하게 할 수 있다고 믿어 의심치 않았다. 작가는 ‘신은

---

389) 위의 책, p.89.

390) 위의 책, p.124.

자연'이란 개념으로 그의 문학과 인생의 이상을 표현하였다.<sup>391)</sup> 그러므로 선충원은 “나는 신이 해체되는 시대에 다시금 신에게 송가(頌歌)를 바쳐야 한다. 고전적 장엄함과 고아함으로 충만하던 그 노래가 빛과 의의를 상실했을 때, 한 수 최후의 서정시를 신중히 써야 한다.”<sup>392)</sup>고 하였고 몸소 실천함으로써 상시를 제재로 한 샤머니즘 작품들은 남다른 문학적 가치를 가지게 되었다.

---

391) 李萌羽, 溫奉橋, 『沈從文小說中“神”的概念解析』, 青島大學師範學院學報, 2008, 6, 25권, 2호.

392) 沈從文, 「水雲」, 『沈從文全集』(12권), 北岳文藝出版社, 2002, p.128.



## VI. 결론

한국 작가 김동리에게 있어서 고향 신라의 천년 고도(古都) 경주는 매우 중요한 의미를 지닌다. 경주는 신라의 경제, 정치, 문화의 중심지로 화랑도를 비롯한 무속신앙이 오랜 시간의 흐름 속에서도 원천적 민족정신으로 이어져 내려온 '신화적 공간'이다. 유구한 역사와 찬란한 문화예술은 김동리의 자부심을 형성하였다. 그러나 일제강점기의 경주와 신라 문화는 일본의 야욕으로 '재발견', '재창조' 되어 통치의 수단으로 활용되었기 때문에 김동리는 자신이 '폐도'의 후예임을 강렬히 의식하게 되었다. 김동리의 샤머니즘 소설 「무녀도」, 「바위」, 「달」, 「만자동경」, 「당고개 무당」, 「을화」 등은 모두 경주를 배경으로 하였다. 이런 무속적 분위기가 농후한 소설에서 김동리의 식민지 근대의 극복과 민족정신의 부활을 위한 의도가 드러나 있다.

중국 작가 선충원(沈從文)에게 고향 상시(湘西)는 그의 창작의 모체(母體)이자 원천이다. 상시는 중국의 중앙정권으로부터 멀리 떨어진 변방오지로서 옛날부터 묘족(苗族)과 토가족(土家族)이 사는 곳이었다. 상시지역의 수려한 자연풍경과 '귀신'을 믿고 상무(尙武)정신을 중시하는 초무(楚巫)문화의 영향으로 원주민들은 자유로운 사유, 탐미(耽美), 낭만의 정서를 키우게 되었다. 이들은 치우(蚩尤)의 후예로서 상시를 가장 먼저 개발하고 문명을 창조해냈지만 한족(漢族) 통치자로부터 야만인 취급을 받았다. 한족과 상시 소수민족의 역사를 보면 동화(同化)와 반동화(反同化), 정복(征服)과 반정복(反征服)의 끊임없는 투쟁의 연속이었다. 선충원은 비통한 역사와 현실을 깊이 인식하여 한족문화와 한족의 정통(正統) 세계에 맞서 무풍(巫風)이 농후한 상시 세계를 '재창조'하여 묘족의 삶을 새로운 역사로 기록하려고 노력한 것으로 파악된다. 선충원의 문학 세계에서 압도적인 비중을 차지하고 문학의 진정한 가치를 나타낸 작품들은 모두 상시의 초무(楚巫) 문화에 기반을 두고 있다.

작가 김동리와 선충원은 어린 시절 죽음을 많이 목격하였다.

김동리는 죽음에 대한 공포를 극복하기 위해 죽음과 삶, 그리고 인간과 운명에 대해 깊이 생각하게 되었고 나중에는 문학으로 '삶의 구경적(究竟的) 형식'을 탐구하게 되었다.

작가 선충원에게도 죽음은 삶에 대한 깊은 성찰을 하게 하는 중요한 계기가 되었다. 무의미한 죽음에 대한 혐오로 선충원은 고향 상시를 떠나 '5·4'신문화운동의 중심지인 베이징에서 문학으로 '영원한 인생의 가치'를 추구하게 되었다.

경주의 신라문화와 '신라혼'(화랑도)에 대한 김동리의 숭상은 궁극적으로 그가 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直)의 17대 손이고 유가문화의 영향이 농후한 가정에서 태어난 것과 관련이 있고, 또한 '영남 제일 재자(才子)'인 큰형 김범부(金凡父)의 영향을 받은 것으로 귀결할 수 있다. 일제(日帝)가 우민정책으로 한민족의 고유성과 우수성을 깎아내리고 있을 때, 김동리는 그에 대한 대응으로 인류 구원의 정신을 동양정신, 그 중에서도 신라의 화랑정신인 풍류도에서 찾았다. 김동리의 사상계보를 살펴보면 멀리로는 신라 낭가사상을, 가까이로는 최제우의 동학사상이나 김범부의 풍류정신을 이어받고 있다는 것을 알 수 있다. 김동리는 학력이 고등보통학교(미졸업)이지만 줄곧 교회에서 설립한 학교를 다녔고 대량의 독서로 상경(上京)하기 전까지 이미 경주에서 동서양문학과 철학을 체계적으로 공부하여 '자아의식'과 민족의식이 투철한 지식인이었다. 신라와 조선 최고의 엘리트가문, 정신적인 지주 김범부, 혹독한 독서, 확고한 신념은 그로 하여금 험한 일제시대에도 건디게 해주었고, 미래를 개척해 나갈 수 있게 해주었던 것으로 보인다.

선충원은 상시 평향(鳳凰)의 한 장군의 가문에서 태어났다. 그는 한족의 유가(儒家) 문화와 전혀 다른 상시의 초무(楚巫) 문화의 분위기에서 성장하였고 어린 시절부터 종군(從軍)하여 군영(軍營)에서 대량의 전통 문화를 접하게 되었다. 중국의 고전 서적과 문물, 예술품들은 그의 문화적 토대를 형성하였고, 군영(軍營)의 유랑(流浪)생활은 상시 사회와 자

연 만물에 대해 세밀하게 관찰할 수 있게 하였다. 이런 독특한 학력과 특별한 경험들은 훗날 그가 대도시에서 문학창작을 시작할 때 다수 유학과 및 본격적인 근대화 교육을 받은 작가들과 차별화된 길을 걷게 하였다. 그의 몸에는 한족, 묘족, 토가족의 피가 흐르고 있다. 장군의 후예라는 신분과 초(楚)문화의 상무정신은 그를 평생 문학창작에서 인간의 강건한 생명력을 구가(謳歌)하게 하였다. 초문화의 다른 한 축을 이루는 무(巫)문화는 선충원에게 지대한 영향을 주었다. 선충원은 초나라 시인 굴원(屈原)이 기상천외한 상상력과 화려한 문필로 개창(開創)한 ‘초사’(楚辭) 작품들에서 상시의 무풍(巫風) 세계의 아름다움을 재발견하여 그 뒤를 이어 상상속의 이상(理想) 세계인 상시 세계를 창조하였다.

김동리와 선충원의 문학관은 모두 ‘순수문학’으로 규정할 수 있다.

김동리의 문학에서 ‘순수문학’의 함의는 해방 전과 해방 후로 다른 양상을 보인다. 김동리가 20세기 30~40년대에 주장한 ‘순수문학’의 중요한 내용은 문학에서 정치적인 의도를 배제하고 문학정신, 궁극의 정신 자체만을 추구해야 한다는 것이다. 그의 순수문학은 인간성을 옹호한다. 그가 말하는 제3의 휴머니즘과 제3세계관의 핵심은 근대의 과학주의, 유물사관을 극복하는 데 있다. 김동리는 문학하는 것을 ‘구경적 삶의 형식’이라 하였다. ‘구경적 삶’이란 작가가 지닌 무한한 자아 추구이고, 공통된 운명을 발견하는 것이며, 또한 새로운 신을 찾고 구하는 것이어서 문학창작에서는 모든 가능성과 자율성을 보장받아야 한다는 것을 말한다.

선충원은 1920년대부터 문학창작의 자주를 갈망하고 불필요한 종파 싸움에 말려들지 않으려고 하였으며 절대적인 창작자유를 주장하였다. 그가 발기(發起)한 ‘징하이(京海)’의 논쟁은 베이징의 신사(紳士) 취미와 상하이의 상인 취미에 영합하는 문학을 반대하는 것이다. 선충원은 평생 문학의 자유와 독립성을 강조해왔고 문학은 그 어떤 정치적 목적을 담아서 안 된다고 역설하면서 끊임없이 문학과 생명, 문학과 예술의 관계를 탐구하였다.

김동리와 선충원은 정도의 차이는 있지만 ‘식민지’라는 비참한 현실에서 주류문화와 거리가 먼 ‘샤머니즘’을 전략적 무기로 삼아 민족문화의 부흥을 도모하였다.

일제가 한국을 강점하고 식민지정착을 수행하는 동안 한국사회는 외부로부터 강제된 근대화의 길을 걷게 되었다. 이질적인 가치체계가 이러한 과정을 통하여 도입되기 시작하였지만, 그것은 오히려 전통을 고수하려는 저항의 힘을 불러일으켰다. 한국의 지식인들은 민족의 정체성을 지키기 위해 한국의 역사와 함께 존재하였던 전통 민중종교인 무(巫)가 민족문화의 기반을 이루고 있음을 ‘밝혀’내었다.

김동리의 「무녀도」가 샤머니즘을 택한 것은 일제에 맞서 민족성을 지키려는 의도로 볼 수 있다. 그러나 그 심층적인 면에는 세기말의 벽에 부딪힌 근대 인간주의를 지양하고 한국적인 새로운 성격의 인간을 그린다는 김동리의 야심찬 문학적 의도가 깔려있다고 할 수 있다.

김동리는 서양문화의 한계점을 간파하였고 그것을 극복하려고 노력하였다. 김동리의 글쓰기에서 샤머니즘은 인간과 자연 사이에 상징적으로 가로놓인 장벽을 무너뜨릴 대안이고, 인간이 개성과 생명의 구경을 추구하여 영원히 넘겨봐야 할 길이다. 그의 글쓰기에서 일생을 관통하고 있는 것은 인간과 신, 그리고 민족의 문제였다. 그는 등단 초기부터 끊임 없이 ‘한국적인 신’과 ‘새로운 인간형’을 창조하려고 노력하였다. 김동리는 결국 한국적인 신과 인간을 추구하던 과정에서 샤머니즘을 찾게 되었고 구체적인 실천으로 「무녀도」(1936)와 「을화」(1978) 등 작품을 창작하게 되었다. 해방 후 김동리가 「을화」를 창작하게 된 계기는 한국적인 샤머니즘의 ‘이승’과 ‘저승’에 관련되는 ‘구경적인 삶의 형식’에 있고, 더 나아가서는 ‘한국문학’을 ‘세계문학’의 일원으로 격상시켜 당당한 지위를 확립하려는 것이다.

선충원은 베이징과 상하이를 비롯한 대도시에서 ‘시골사람’이라는 ‘타자’의 시각으로 상시 사람들의 생명 가치를 척도로 삼고, 상시의 입장에서 한족의 전통문화와 도시문명에 대하여 신랄하게 비판하였다. 1928년

상하이로 이주하여 서양인들의 조계지에서 문학창작을 할 때 한족의 ‘도시병’과 생명력의 상실을 우려하며 서양문화의 침투에 대한 강렬한 저항의식을 나타냈다. 선충원은 근대문명에 순화(馴化)되지 않고 생명만 신앙하는 ‘시골사람’의 입장과 시각으로 아직 근대문명에 오염되지 않은 원시적인 상시의 민간세계를 재창조하고, ‘변성’(邊城)의 자유로운 생명형식을 부각하여 점점 쇠퇴해가는 한족의 민족문화를 다시 재건하고자 하였다. 선충원은 반(反) 근대적인 문학적 태도로 상시 세계의 원시적인 삶을 긍정하였지만, 사실 이런 근대문명에 대한 우려와 저항은 우매와 낙후함으로의 회귀가 아니라 상시 민간의 자유로운 생활에서 생명의 내재적인 조화를 찾아 ‘아름답고 건전하며 자연스럽고 또 인성에 부합하는 인생형식’을 창조하려는 의도가 깔려있는 것이다.

김동리의 샤머니즘 소설 「무녀도」에서 무당 모화와 아들 옥이, 「을화」에서 무당 을화와 아들 영술이가 종교의 문제를 놓고서 대결을 벌였지만, 두 사람 사이의 인간적인 애정은 종교의 차이에도 불구하고 전혀 흔들림 없이 유지되고 있다. 김동리의 샤머니즘 소설의 무당 모화, 을화, 당고개 무당들은 일상생활에서 소박함과 겸손함을 지닌 따뜻한 인간인 동시에 샤먼으로서의 여신적(與神的) 존재이다.

선충원은 그의 샤머니즘 소설에서 작중 인물들을 떠나면 상시 변방산촌으로 인도하여 자유분방하고 열정적인 노래 속에서 신의 존엄함과 인간성을 제시하였다. 선충원은 그의 인물들을 신국(神國)에서 인간세상으로 회귀하게 하고 또 인간에게 신성을 부여하였다.

‘인성’에 대한 탐구는 선충원이 끊임없이 동요하는 정국에서 초연한 자세로 순수한 문학의 길을 향해 정진할 수 있는 사상적 중추였다. 선충원은 건전한 ‘인성’을 ‘생명’이라 하고, 건전한 ‘인성’을 잃은 인간을 ‘생물’이라 하였다. 아름답고 건전한 인성과 신성을 지닌 인간만이 쇠약해진 한족(漢族)문화를 재건할 수 있다고 보았다. 이런 의미에서 그의 샤머니즘 소설의 신무(神巫), 평쓰(鳳子), 룡주(龍朱), 뉘유(雛佑)같은 반신반인(半神半人)이 바로 그가 찾고자하는 이상적인 ‘인성’을 지닌 대표적 형상

이라고 볼 수 있다.

김동리의 샤머니즘 소설 「무녀도」와 「을화」에서의 ‘굿’, 선충원의 샤머니즘 소설 「샤먼의 사랑(神巫之愛)」과 「평쓰(鳳子)」에서의 ‘도나’(跳儺)는 두 작가가 많은 심혈을 기울인 특별한 ‘장’(場)으로서 인간과 신 사이의 소통, 기복, 구사(驅邪)의 기능을 여실히 보여주었다. 또한 소외되고 억압 받는 민중들의 ‘한’과 고통을 해소하는 장치로 작동하여 이들을 즐겁게 해주는 대축제이기도 하다. ‘굿’과 ‘도나’에서 등장하는 춤과 노래, 연극, 복식 및 여러 가지 악기의 연주를 통하여 한민족(韓民族)과 묘족(苗族)의 종교, 생활, 예술 등의 전반적 면모를 한 폭의 그림에 담아 그들의 희노애락을 감명 깊게 표현하였다. 두 작가는 의도적으로 민족의 아름답고 풍부한 문화유산을 전면적으로 전시하여 그 우수성과 독특함을 세상에 널리 알리고자 하였다.

김동리의 샤머니즘 소설의 특징을 잘 나타내는 것은 ‘구경적인 삶의 형식’을 보여 주는 인물상이다. 「무녀도」를 여러 번 개작하여 「을화」에 이르기까지 한(韓)민족 고유의 신관, 현세관, 미래관에 대한 탐구를 지속적으로 한 원인도 여기에 있다.

김동리는 무당 ‘모화’의 춤을 물아일체(物我一體)된 호흡으로 설명하였다. ‘모화’가 시나윳가락의 춤을 추며 노래를 부른다고 하는 것은 그녀의 전 생명이 시나윳가락이란 울동으로 화한다는 것이고, 그것의 울동화란 곧 자연의 울동으로 귀화 합일한다는 뜻이다. 근대적 합리성으로 이해할 수 없는 주술성과 무의식(巫意識)은 시대성을 초월하여 인간의 보편성을 드러낼 수 있는 김동리 소설의 소재이자 방법으로 볼 수 있다. 김동리의 샤머니즘 소설의 주인공들이 죽어도 죽은 것이 아닌 원인은 자연으로 돌아가기 때문이다. 무속 세계가 세속적 현실에 의해 무참히 몰락해도 그것은 형태적인 몰락일 뿐이다. 무속인에게는 삶과 죽음이 하나이고 인간과 자연이 하나이므로 몰락이나 패배, 절망은 없는 것이다.

선충원은 자연을 숭상하였으며 천인합일(天人合一)의 존재인 신성을 천명하였다. 그가 그려낸 상시 세계는 자연계의 풀, 꽃, 나무, 물고기,

노루, 새, 그리고 일상용품들도 모두 신의 색채를 띠어 인간, 자연, 신은 삼위일체(三位一體)인 것이다.

선충원의 샤머니즘 소설에서 신은 자연과 동일하다. 작품속의 자연만물은 인간과 평등할 뿐만 아니라 신의 경지에 올라 있다. 「핑쓰」에서 신과 자연은 일체이고, 「샤먼의 사랑」(神巫之愛)에서 신에 대한 찬미(讚美)는 자연에 대한 찬미이며, 「샤먼의 사랑」은 또 「자연의 사랑」(自然之愛)으로 이해할 수 있다.

김동리와 선충원의 샤머니즘 소설은 소재의 선택, 표현의 방식이나 문학사상에서 비슷한 점이 많아 보이지만 다른 점도 있다. 유사점으로는 본향(本鄉) 문화의 농후한 원시신앙으로서의 샤머니즘적인 분위기, 신라의 화랑도의 호국보민(護國保民) 사상과 초(楚)문화의 상무(尙武) 정신, 자연에 대한 사랑, 죽음에 대한 태도와 문학을 시작하는 동기, 반근대성, 인간과 신의 소통, 자연으로의 회귀, '구경적인 삶'에 대한 추구 등을 들 수 있다. 상이(相異)점으로는 성장기의 교육환경과 독서경향, 김동리의 '문인' 내력과 선충원의 '무인세가'(武人世家) 전통, 김동리의 여무(女巫)·여성신도와 선충원의 남무(男巫)·남녀신도, 김동리의 '굿'에서의 쓸쓸한 분위기와 선충원의 '도나'에서 주목되는 '희극'(喜劇)적인 색채, 민족문화의 부흥과 재건에 대한 태도와 방식 등을 들 수 있다. 그러나 이런 유사점과 상이점들을 자세히 고찰해보면 유사점에는 상이점이 내재되어 있고, 상이점에서도 유사점을 발견할 수 있다. 김동리의 샤머니즘 소설은 한민족의 비극적(悲劇的) 요소가 뚜렷하게 보이고, 선충원의 샤머니즘 소설은 표면상 '희극'(喜劇)으로 보이지만 묘족의 형용할 수 없는 비통함이 내재되어 있다. 이것은 문학의 두 얼굴-보편성과 개별성을 입증하는 것이다.

작가 김동리와 선충원은 '샤머니즘'이란 '타자'를 소환하여 독특한 문화와 시선으로 우세를 점하고 있는 식민지 근대화의 '강제'문화의 문제들을 발견하고 이를 극복하는 대안을 제시하였다. 이것이 바로 인간과 신, 인간과 자연의 융합이다. 이런 창의적인 대안은 현재 날로 심각해지는 인

간의 소외(異化)현상과 자연환경에 대한 끊임없는 개발과 심각한 파괴로 야기된 생활환경의 악화에 대하여 많은 것을 시사한다. 김동리와 선충원의 샤머니즘 소설들은 문학의 의미를 초월하여 인류의 미래에 대하여 영원한 가치를 지닌다고 할 수 있다.

한국 작가 김동리는 1913년에 태어나 1934년 등단부터 1988년 76세까지 집필생활을 하였다. 그는 20세기 30~40년대의 문학창작에서 샤머니즘을 비롯한 한국의 토속적인 정신을 담은 문학작품으로 문단의 주목을 받았다. 해방 이후에는 남한의 이데올로기를 대표하는 주장(主將)이 되어 신라와 화랑에 대한 끊임없는 탐구와 창작으로 한국인의 문화정체성을 확립하는데 이바지하였으며 당대문단의 중심에 서 있었다.

중국 작가 선충원은 1902년에 태어나 1924년 등단부터 1948년까지 자유로운 문학창작을 하였다. 그는 20세기 20~40년대의 문학창작에서 샹시(湘西)의 초무(楚巫)문화를 배경으로 한 방대한 작품으로 당대 문단의 주목을 받았다. 그러나 1949년 신중국 수립 이후에는 공산당 정권의 창출에 협력하지 않은 반동 작가로 낙인찍혀 정치적인 비판을 받으며 절필하고, 1988년 86세까지 40년 동안 중국고대문물에 대한 연구로 여생을 보냈다.

작가 김동리와 선충원의 이런 대조적인 문학의 길과 운명은 아이러니하게 그들이 추구한 ‘순수문학’이 중국적으로 정치를 벗어날 수 없다는 것을 반증하고 있다.

본고에서는 김동리와 선충원소설의 샤머니즘을 비교 연구하였다. 이런 작업의 결과물은 두 작가의 많은 작품과 그들의 복잡한 문학사상을 규명하는 데 있어서 빙산의 일각에 불과하다. 사실 두 작가의 문학세계에는 동양적인 유(儒), 석(釋), 도(道)와 샤머니즘뿐만 아니라, 서양의 기독교의 영향도 도처에 산재해 있다. 이런 복잡다단한 사상과 신앙들이 어떻게 복합적으로 한 문학가의 창작에서 작동하였는가를 전면적으로 분석하고 규명하는 방대한 작업이 필요할 것이다.



## 【참고문헌】

### 1. 기초 자료

김동리, 『김동리 문학전집』, 계간문예, 2013.

沈從文, 『沈從文全集』, 北岳文藝出版社, 2002.

沈從文, 『沈從文文集』, 花城出版社, 1982.

### 2. 한국 문헌

#### 1) 단행본

곽상순 외, 『김동리 문학의 원점과 그 변주』, 계간문예, 2006.

구창환, 『동리문학이 한국문학에 끼친 영향』, 서라벌 예술대학, 1979.

국사편찬위원회, 『무속, 신과 인간을 잇다』, 경인문화사, 2011.

국제언어문학회 엮음, 『신라의 재발견』, 국학자료원, 2013.

김범부, 『풍류정신』, 영남대학교출판부, 2009.

김범부, 『화랑외사』, 이문사, 1981.

김열규, 『한국신화와 무속연구』, 일조각, 1982.

김옥동, 『포스트모더니즘』, 민음사, 2004.

김윤식, 『김동리와 그의 시대』, 민음사, 1995.

김윤식, 『해방공간 문단의 내면 풍경』, 민음사, 1996.

김인회, 『한국무속사상사연구』, 집문당, 1987.

김정숙, 『김동리 삶과 문학』, 집문당, 1996.

- 김종순, 조미경, 『꿈속은 언제나 무지개였네』, 소통, 2010.
- 김주성, 『김동리, 황순원 소설 속의 샤머니즘과 기독교』, 나남, 2014.
- 김주현, 『김동리 소설 연구』, 박문사, 2013.
- 김태곤, 『巫俗과 靈의 세계』, 한울, 1993.
- 김태곤, 『한국의 무속』, 대원사, 2013.
- 김한식 엮음, 『김동리-순수의 지향과 삶의 정치성』, 글누림, 2012.
- 모연호, 허경진, 장동익 편저, 『화랑도와 화랑열전』, 학문사, 1983.
- 문학사상연구회, 『한국문학의 근대와 근대극복』, 소명출판, 2010.
- 방민화, 『김동리 소설 연구』, 보고사, 2005.
- 비교민속학회 편, 『민속과 종교』, 민속원, 2003.
- 양종승 책임편집, 『샤머니즘의 윤리사상과 상징』, 민속원, 2014.
- 유동식, 『풍류도와 한국의 종교사상』, 연세대출판부, 1997.
- 유동식, 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대출판부, 1978.
- 윤호병, 『비교문학』, 민음사, 2005.
- 이능화 지음, 이지곤 옮김, 『조선무속고』, 동문선, 1991.
- 이동하, 『김동리』, 건국대출판부, 1996.
- 이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학』, 한길사, 2012.
- 이상현, 이와모토 미치야 외, 『동아시아의 근대와 민속학의 창출』, 민속원, 2008.
- 이승영, 『한국의 전통적 자연관』, 서울대출판부, 1985.
- 이재선, 『김동리』, 서강대출판부, 1995.
- 이종욱, 『화랑세기로 본 신라인 이야기』, 김영사, 2001.
- 이진우, 『김동리 소설 연구』, 푸른사상사, 2002.
- 임동권, 『한국민속학 논고』, 집문당, 1975.
- 임동권, 『한국의 민속』, 서울, 세종대왕 기념사업회, 1975.
- 장국강, 『한국과 중국의 무속관 비교연구』, 박문사, 2011.
- 전규태, 『한국 신화와 원초의식』, 이우출판사, 1980.
- 전형준, 『동아시아적 시가으로 보는 중국문학』, 서울대학교출판부,

2004.

- 정다운, 『범부 김정설의 풍류사상』, 선인, 2010.
- 조희경, 『김동리 소설 연구』, 국학자료원, 1999.
- 조흥윤, 『무와 민족문화』, 민족문화사, 1990.
- 조흥윤, 『巫와 민족문화』, 한국학술정보, 2004.
- 조흥윤, 『무의 세계』, 민족사, 1997.
- 조흥윤, 『한국의 巫』, 정음사, 1984.
- 조흥윤, 『한국의 샤머니즘』, 서울대학교출판부, 1999.
- 차기벽, 『한국 민족주의의 이념과 실태』, 까치, 1978.
- 차성환, 『한국 종교 사상의 사회학적 이해』, 문학과 지성사, 1995.
- 최길성, 『한국무속론』, 형설출판사, 1981.
- 최길성, 『한국무속의 연구』, 서울, 아세아문화사, 1978.
- 최길성, 『한국인의 한』, 예전사, 1975.
- 최준식, 『무교-권력에 밀린 한국인의 근본신앙』, 모시는 사람들, 2009.
- 한국문화역사지리학회, 『한국의 전통지리사상』, 민음사, 1991.
- 한국민속학회 엮음, 『무속신앙』, 민속원, 2008.
- 홍기돈, 『김동리 연구』, 소명출판, 2010.
- 홍창수, 「김동리 巫係 소설 연구」, 어문논집, 1995.
- 황루시, 『우리무당 이야기』, 풀빛, 2000.
- 황종언 엮음, 『신라의 발견』, 동국대학교출판부, 2008.
- 황필호, 『한국 무교의 특성과 문제점』, 집문당, 2002.

## 2) 논문

- 강성천, 「샤머니즘의 문학적 수용」, 『월간문학』, 1979.4.
- 강진호, 「1930년대 후반기 신제대작가 연구」, 고려대 박사논문, 1994.
- 권성길, 「김동리 소설의 죽음의식에 대한 연구」, 명지대 석사논문,

- 1987.
- 김 현, 「샤머니즘의 극복」, 『현대문학』, 1968.11.
- 김동석, 「김동리 소설의 설화 모티프 연구」, 명지대 박사논문, 1997.
- 김병익, 「자연에의 친화와 귀의」, 『한국문학』, 1973.12.
- 김영수, 「김동리 초기 문학 연구」, 연세대 석사논문, 1995.
- 김우석, 「김동리의 초기소설연구」, 한양대 석사논문, 1988.
- 김우중, 「김동리와 순수문학의 지향」, 『한국현대소설사연구』, 민음사, 1984.
- 김윤식, 김현, 「김동리 혹은 제3휴머니즘의 기수」, 『한국문학사』, 민음사, 1973.
- 김은숙, 「동리문학에 나타난 샤머니즘 사상 연구」, 효성여대 석사논문, 1981.
- 김주현, 「김동리 문학사상의 연원으로서의 화랑」, 『어문학』, 77호, 한국어문학회, 2002.
- 김태곤, 「한국 샤머니즘의 정의-샤머니즘의 특성을 중심으로」, 『한국민속학보』, 1995, 6집.
- 김태영, 「김동리문학의 배경사상 연구」, 원광대 석사논문, 1986.
- 류종렬, 「김동리 소설에 나타난 죽음의 양상」, 부산대 석사논문, 1982.
- 류창진, 「원시신앙-巫 문화의 문학적 전개」, 중국인문과학, 2012.
- 박동규, 「신당과 원시의 풍경-김동리론」, 『한국현대작가연구』, 민음사, 1976.
- 박병록, 「김동리 소설 연구-공동체 위기를 중심으로」, 전북대 석사논문, 1986.
- 박형욱, 「1930년대 김동리 문학 연구」, 서울대 석사논문, 1993.
- 소순희, 「김동리 「무녀도」에 나타난 샤머니즘 연구」, 원광대 석사논문, 1992.
- 손상화, 「김동리 소설에 나타난 죽음의식」, 경북대 석사논문, 1984.
- 염무웅, 「샤머니즘의 미학」, 『한국단편문학 대계』, 삼성출판사, 1969.

- 오세정, 「김동리소설에 나타난 죽음에 관한 연구」, 성신여대 석사논문, 1983.
- 유기룡, 「동리의 무녀도에 담긴 원형적 상징」, 『민속어문논집』, 계명대 출판부, 1983.
- 유종열, 「김동리 소설에 나타난 죽음의 양상」, 부산대 석사논문, 1982.
- 유진오, 「순수에의 지향」, 『문장』, 1939.6.
- 윤이흠, 「샤머니즘과 한국문화사」, 『샤머니즘 연구 제1집』, 한국샤머니즘학회, 1999.
- 이동하, 「한국문학의 전통지향적 보수주의 연구」, 서울대 박사논문, 1989.
- 이명희, 「김동리 소설 연구- 무속성을 중심으로」, 성신여대 석사논문, 1995.
- 이보영, 「식민지 조건의 극복」, 『식민지 시대의 문학론』, 펴그림, 1984.
- 이부영, 「심리학에서 본 샤머니즘」, 『문학사상』, 1977.9.
- 이상구, 「제 3 휴머니즘과 문학적 형상화」, 『경남대 어문논집』, 2집, 1986.8.
- 이상조, 「김동리 소설에 나타난 샤머니즘과 기독교」, 강원대 석사논문, 1991.
- 이원조, 「순수란 무엇인가」, 『문장』, 1939.12.
- 이재선, 「김동리 문학의 평가 위상」, 『한국문학의 현대적 해석-3/김동리 / 이재선 편』, 서강대학교출판부, 1995.
- 이재선, 「소설에 나타난 사랑과 죽음」, 『한국문학의 지평』, 새문사, 1981.
- 이정숙, 「샤머니즘의 가능성과 그 한계」, 『한성어문학』, 1991.
- 이태동, 「순수문학의 진의와 휴머니즘」, 『동리문학이 한국문학에 미친 영향』, 중앙대문창과, 1979.
- 이택화, 「김동리 소설연구」, 충북대 박사논문, 1997.

- 이혜자, 「동리문학의 원형적 이미지 연구」, 중앙대 석사논문, 1988.
- 임금복, 「한국현대소설의 죽음의식 연구」, 성신여대 박사논문, 1996.
- 장백일, 「『무녀도』의 정신분석학적 접근」, 『월간문학』, 1988.3.
- 장양수, 「1930년대 소설경향의 몇 가지 흐름」, 『한국현대문학사』, 현대문학, 1989.
- 전성광, 「沈從文의 湘西題材 散文 研究」, 서울대 석사논문, 2009.
- 전성광, 「解讀沈從文的文學世界」, 『中國人文學會』, 61집, 2015년 12월.
- 정무룡, 「김동리 소설의 무속소 연구」, 『국어국문학논문집』, 1982.1.
- 정영자, 「원시신앙의 문학적 전개」, 『월간문학』, 1982.3.
- 정혜영, 「김동리 소설 연구」, 경북대 박사논문, 1996.
- 조영민, 「김동리 단편소설에 나타난 무속성 연구」, 관동대 석사논문, 1990.
- 조희경, 「김동리 소설 연구」, 숙명여대 박사논문, 1996.
- 진정석, 「김동리 문학 연구」, 서울대 석사논문, 1993.
- 최규익, 「김동리의 소설 연구」, 국민대 박사논문, 1994.
- 최택균, 「김동리 소설 연구」, 성균관대 박사논문, 1998.
- 홍용희, 「생명주의와 한국문학」, 『초록 생명의 길』, 시와 사람, 2001.
- 홍정선, 「샤머니즘의 세계는 단순한 문학적 소재이다」, 『문학사상』, 1986.12.

### 3. 중국 문헌

#### 1) 單行本

- 顧朴光, 『中國面具史』, 貴州民族出版社, 1996.
- 高瑞泉主編, 『中國近代社會思潮史』, 上海人民出版社, 2007.

- 曲六乙，錢萐，『東方儺文化概論』，山西教育出版社，2006。
- 郭淑云，『中國北方民族薩滿出神現象研究』，民族出版社，2007。
- 金香，色音主編，『薩滿信仰與民族文化』，中國社會科學出版社，2009。
- 羅義群，『苗族文化與屈賦』，中央民族大學出版社，1997。
- 劉增杰，關愛和編，『中國近現代文學思潮史』，上海文藝出版社，2008。
- 劉涵之，『沈從文鄉土文學精神論』，湖南大學出版社，2008。
- 劉洪濤，楊瑞仁編，『沈從文研究資料』(上，下)，天津人民出版社，2006。
- 凌宇，『沈從文傳』，北京十月文藝出版社，1988。
- 林藝，劉濤，『區域文化導論』，清華大學出版社，2015。
- 林河，『中國巫儺史』，花城出版社，2001。
- 孟慶樞，王宗杰，劉研，『中國比較文學十論』，吉林文史出版社，2005。
- 糜華菱編，『沈從文的鳳凰城』，中華書局，2007。
- 司馬長風，『中國新文學史』，昭明出版社，1975。
- 尙禮，劉勇編，『20世紀中國文學研究』，北京出版社，2001。
- 邵華強編，『沈從文研究資料』(上，下)，知識產權出版社，2011。
- 楊乃喬主編，『比較文學概論』，北京大學出版社，2014。
- 楊存田，『中國風俗概觀』，北京大學出版社，1994。
- 嚴家炎，『中國現代小說流派史』，人民文學出版社，1989。
- 吳立昌，『人性的治療者-沈從文傳』，上海文藝出版社，1993。
- 吳世勇，『沈從文年譜』，天津人民出版社，2006。
- 吳中杰，『中國現代文藝思潮史』，復旦大學出版社，2014。
- 吳投文，『沈從文的生命詩學』，東方出版社，2007。
- 王德威，『想像中國的方法』，三聯書店，1998。
- 汪鳳炎，鄭紅，『中國文化心理學』，暨南大學出版社，2015。
- 王潤華，『沈從文小說新論』，學林出版社，1998。
- 張文振，『從湘西到北京-沈從文早期文學研究』，中國戲劇出版社，2009。
- 張新穎編，『生命流轉，長河不盡』，北岳文藝出版社，2015。
- 張哲俊，『東亞比較文學導論』，北京大學出版社，2004。

周仁政,『巫覡人文－沈從文與巫楚文化』,岳麓書社,2005.

曾大興,『文學地理學研究』,商務印書館,2012.

陳桐生,『楚辭與中國文化』,陝西人民教育出版社,1997.

夏志清,『中國現代小說史』,傳記文學出版社,1979.

## 2) 論文

孔 岩,「生命烈焰的燭照-沈從文勞倫斯比較」,西北大學碩士學位論文,2003.

郭佳陽,「生態文化視野下的沈從文創作透析」,黑龍江大學碩士學位論文,2010 .

郭鳳南,「啓蒙另類表達-李銳的「厚土」系列與沈從文鄉土小說比較」,暨南大學碩士學位論文,2010.

邱豔萍,「四十年代沈從文研究」,西南師範大學碩士學位論文,2001.

鄧士偉,「論沈從文作品裏的風俗世界」,西北師範大學碩士學位論文,2009.

呂翠梅,「沈從文小說生命意識的探索」,山東師範大學碩士學位論文,2007.

劉淑莉,「沈從文原始主義創作傾向的人類學闡釋」,湖南科技大學碩士學位論文,2007.

凌 宇,「沈從文小說的傾向性和藝術特色」,『中國現代文學研究叢刊』,1980年,第三期.

李高峰,「沈從文蕭紅鄉土小說比較研究」,西北大學碩士學位論文,2009.

李萌羽,「全球化視野中的沈從文與福克納」,山東師範大學博士學位論文,2004.

李春暉,「吳永壽和沈從文小說的比較研究」,吉林大學碩士學位論文,2009.

白忠德,「沈從文賈平凹鄉土情結比較論」,西北大學碩士學位論文,2009.

傅貴貞,「沈從文的桃花源與三島由紀夫的伊甸園-「邊城」與「潮騷」的平行研究」,吉林大學碩士學位論文,2007.



- 色 音,「中國薩滿式文明的宗教人類學解析」,『薩滿信仰与民族文化』,中國社會科學出版社,2009.
- 施繼業,「梭羅與沈從文的生態共鳴」,重慶師範大學碩士學位論文,2009.
- 楊傳緒,「論沈從文的“欲望書寫”」,華中師範大學碩士學位論文,2010.
- 吳立昌,「論沈從文筆下的人性美」,『文藝論叢』1983年,第17輯.
- 王建倉,「沈從文自然生命觀初探」,西北大學碩士學位論文,2004.
- 王洛志,「沈從文文學精神初探」,山東大學碩士學位論文,2005.
- 汪永保,「沈從文小說的生命哲學」,揚州大學碩士學位論文,2003.
- 王華琪,「試論沈從文的“欲望敘事”」,浙江大學碩士學位論文,2007.
- 尹以欽著,張曉校譯,「韓國歷史上的薩滿教角色」,『滿語研究』,1996,2.
- 張紅雷,「論沈從文的文化選擇」,河北師範大學碩士學位論文,2005.
- 趙萬峰,「自然人性的呼喚」,西北大學碩士學位論文,2001.
- 趙志忠,「沈從文與諾貝爾文學獎」,『外國文學』,2000年,第4期.
- 周 斌,「論沈從文的啓蒙姿態」,西南大學碩士學位論文,2010.
- 朱 睿,「朝鮮民族的薩滿教文化」,『民族文學研究』,1995,3.
- 周黎岩,「沈從文與莫言比較研究」,海南師範大學碩士學位論文,2008.
- 曾 歡,「論沈從文的湘西民俗敘事」,華僑大學碩士學位論文,2007.
- 陳豔平,「沈從文作品中的人性啓蒙思想」,四川師範大學碩士學位論文,2009.
- 秦媛媛,「二十世紀“文學湘西”的構建-以沈從文、孫健忠爲例」,湖南師範大學碩士學位論文,2010.
- 庾修明,「薩滿文化与儺文化的比較」,『黑龍江民族叢刊』,1990,2.
- 彭 李,「論沈從文與韓少功的湘西小說之異同」,中南大學碩士學位論文,2009.
- 咸麗娟,「海明威與沈從文死亡意識比較」,西北大學碩士學位論文,2008.
- 黃 平,「論沈從文小說的民間意識」,首都師範大學碩士學位論文,2009.

#### 4. 번역 문헌

- Edward W. Said 지음, 박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』, 교보문고, 2016.
- Jeffrey C.Kinkley 지음, 符家欽 옮김, 『沈從文傳』, 國際文化出版公司, 2009.
- Jeffrey C.Kinkley 지음, 符家欽 옮김, 『沈從文筆下的中國社會與文化』, 華東師範大學出版社, 1994.
- 라만 셀던 외, 『현대문학이론』, 경문사, 2014.
- 레이먼 셀던, 『현대문학이론』, 문학과 지성사, 1990.
- 로이스 타이슨 지음, 윤동구 옮김, 『비평이론의 모든 것』, 앨피, 2012.
- 뤼시앙 레비브뤼엘 지음, 김종우 옮김, 『원시인의 정신세계』, 나남, 2011.
- 무라야마 지준 지음, 최길성, 박호원 옮김, 『조선의 무격』, 민속원, 2014.
- 빠에르 브뤼넬, 끌로드 빠슈와, 앙드레-미셸 루소 공저, 석준 역, 『비교문학이란 무엇인가』, 미리내, 1993.
- 아키바 다카시 지음, 심우성, 박혜순 옮김, 『춤추는 무당과 춤추지 않는 무당』, 한울, 2000.
- 왕상위안 지음, 문대일 옮김, 『비교문학의 열쇠』, 한국학술정보, 2011.
- 이르치아 엘리아데 지음, 이윤기 옮김, 『샤머니즘』, 까치, 1992.
- 佐佐木宏幹, 김영민 역, 『샤머니즘의 이해』, 박이정, 1999.

## <Abstract>

# Comparative Study of Shamanism between the Novels of Kim Dong-ni and Shen Cong-wen

Quan Cheng-guang

Department of Comparative Literature

Graduate School of Seoul National University

Korean writer Kim Dong-ni and Chinese writer Shen Cong-wen started literary works in the 20s and 30s in the 20th century and achieved matchless literary outcomes in the literary circles of the time with folksy, ethnic, and thickly local cultural colored works. On reviewing the creative activities of the two writers, many similarities can be found. For instance, the similarities include the rich shamanistic atmospheres of their native home cultures, Kim Dong-ni's spirit to defend the nation and protect the people under the code of Silla chivalry and Shen Cong-wen's martial

spirit and chivalrous fighters' spirit of Chu-culture, the spirit of "pure literature" based on humanism, love for nature, the motivation to start literature which is deep introspection on death, anti-modernism, communication between humans and the gods, return to nature, and constant searches for 'life seeking'.

A comparative study of the shamanism between the novels of Kim Dong-ni and Shen Cong-wen would be of great significance in identifying their literary identity and values.

In Chapter II, the concept of shamanism, which is the key theme of this study, was reviewed and re-conceptualized.

In chapter III, centering on Gyeongju and Xiangxi, which are the hometowns of Kim Dong-ni and Shen Cong-wen, their native home cultures, Silla culture and Chu culture were examined. Kim Dong-ni and Shen Cong-wen's attitudes toward death, literary attainments, and view of literature that pursued 'pure literature' were reviewed. Gyeongju was the center of the economy, policy, and culture of Silla and is a 'mythical space' where fundamental national spirits such as the code of Silla chivalry and shamanism belief have been handed down intactly even in the long lapse of time. Although the long history and the glorious civilization and arts of Silla formed Kim Dong-ni's pride, the culture of Gyeongju and Silla in the Japanese colonial period were 'rediscovered' and 'recreated' with the ambition of Japan and used as a means of reigning. Therefore, Kim Dong-ni became to be intensely aware of the fact that he was a descendant of an 'abandoned city'. Kim Dong-ni's novels of shamanism, which is set in Gyeongju, indicate overcoming modern colonization and revival of national spirit. Xiangxi is the source and the parent of creation to the

Chinese writer, Shen Cong-wen. Xiangxi is a remote area far away from China's central regime, where Miao and Tujia had been living from long ago. Miao and Tujia are descendents of Chiyou and developed Xiangxi for the first time and created civilization. However, they had been treated as barbarians by Han race rulers. Therefore, the history of Han race and ethnic minorities in Xiangxi has been the continuation of unceasing battles for assimilation and anti-assimilation, conquest and anti-conquest. Shen Cong-wen is identified to have deeply recognized the bitter history and reality, and attempted to 'recreate' the Xiangxi world with rich shamanism faith against the Han culture and the orthodox world of the Han race with a view to recording the life of Miao as a new history.

In Chapter IV, it was investigated that the reason why the two writers selected shamanism as an alternative to overcome the colonial modernity and the new literary value created by them. It can be seen that Kim Dong-ni selected shamanism with an intention to defend ethnicity against Japanese imperialism. In the deep aspect underlies Kim Dong-ni's ambitious intention to sublate the modern humanism that had bumped the wall of the end of the century and create new human forms with Korean characters thereby elevating 'Korean Literature' into a member of 'World Literature' to keep a noble status. Shen Cong-wen selected shamanism with an underlying intention to severely criticize the traditional culture of Han race and the castration of modern urban people in order to create beautiful, sound, natural, and humane life forms.

In Chapter V, the shamanism as the "third humanism" in the

novels of writers Kim Dong-ni and Shen Cong-wen, that is, the representation of personality and divinity was examined and analyzed. The shamans in the shamanism novels of Kim Dong-ni are godlike beings that deeply love family members and show affections for alienated humans and falsely charged ghosts. Shen Cong-wen made the demigods in his shamanism novels return from the divine land to the human world and gave divinity to humans. The shamanism rituals: 'gut' and 'Nuo dance' in the shamanism novels of Kim Dong-ni and Shen Cong-wen are special 'stages' that clearly showed functions for communication between humans and god, invoking a blessing, expelling evils and acted as devices to relieve the 'resentment' and pain of the alienated and repressed people while being great festivals that pleased them.

The writers Kim Dong-ni and Shen Cong-wen summoned the 'other' called 'shamanism' to find problems in the 'strong' culture of colonial modernization that has gained predominant influences with unique culture and view. He also presented alternatives to overcome the problems which is the fusion of human beings and God, and human beings and nature. These creative alternatives present many things for the Entfremdung phenomenon of humans that is currently becoming more serious day by day and the deterioration of living environments caused by unceasing development and severe destruction of natural environments. The shamanism novels of Kim Dong-ni and Shen Cong-wen can be said to have transcended the meaning of literature and have eternal value for the future of mankind.

keywords : Kim Dong-ni, Gyeongju, Silla-culture,  
shamanism, Shen Cong-wen, Xiangxi, Chu-culture

*Student Number : 2009-31205*